

revista per a pensar

Filosofia, ara

MONOGRÀFIC

“Utopies i distopies:
com serà el futur?”

vol. 11 números 1 i 2 | Desembre 2025

MONOGRÀFIC

Manuel Temprado,
*La utopia política
de Plató*

CONTRAPORTADA

**10 anys de l'equip ICE
de filosofia Josep-Maria
Terricabras**

**ARTICLES
RECURSOS**

ISSN 2462-3865



9 772462 386008



SUMARI

MONOGRÀFIC

- 05 **La utopia política de Plató: la recerca de la ciutat perfecta**
Manuel Temprado Estraña
- 09 **Irrealisme de la utopia?**
Manuel Villar Pujol
- 12 **Cohabitar en la utopia de l'existència autèntica**
Joan Carles González Caldito

ARTICLES

- 15 **Dialèctica autotèlica**
Marc Boix Vilallonga
- 18 **50 anys de la mort de Hannah Arendt**
Montse Garcia Castelló

ACTIVITATS ACADÈMIQUES

- 21 **Pensar críticament fora de l'aula: l'experiència de la setmana crítica a Olot, 3a edició**
Rubèn Molina Cervera

RECURSOS

- 22 **L'olimpíada filosòfica de Catalunya**
Eva Pérez Díaz

EL BALCÓ DE L'ESTUDIANT

- 24 **És morta la filosofia? Utilitat i menysteniment**
Júlia Bermejo Guilà
- 26 **L'art epicuri de deixar anar: la bellesa del nostre jardí**
Júlia Marchan Bas

RESSENYES

- 28 **Jean-Jacques Rousseau. Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes. La Selva: edicions de la ela geminada, 2024**
Martí Òdena Trujillo

CONTRAPORTADA

- 31 **10 anys de l'equip ICE de filosofia Josep-Maria Terricabras**
Equip ICE de Filosofia
Josep-Maria Terricabras

FILOSOFIA A L'ABAST

Activitats de Filosofia

Filosofia a l'abast FIL(S)FIA ARA

Byung-Chul Han
La voz profética de nuestro tiempo apocalíptico
Fernando Pérez-Borbujo
professor de filosofia a la Universitat Pompeu Fabra



Dijous, 6 de novembre, 18:00 h
Biblioteca Pública Carles Rahola (Girona)
Auditori Enric Mirambell i Belloc
Conferència en castellà

Diputació de Girona Institut Salvador Espriu ESOJA DE GIRONA SE Biblioteques Públiques de Catalunya

Filosofia a l'abast FIL(S)FIA ARA

Immanuel Kant i l'ordre del món
Dr. Salvi Turró, traductor de Kant.
Professor jubilat a la Universitat de Barcelona



CICLE DE CONFERÈNCIES: KANT RELOADED

Dijous, 20 de febrer, 18:00 h
Biblioteca pública de Girona Carles Rahola Rahola (Girona)
Auditori Enric Mirambell i Belloc

Diputació de Girona Institut Salvador Espriu ESOJA DE GIRONA SE Biblioteques Públiques de Catalunya

IV Temps de filosofia, a Girona FIL(S)FIA ARA ASSOCIACIÓ

IMAGINEM UNA UTOPIA
QUE NO SIGUI DISTÒPICA?



DISSABTE, 8 DE MARÇ, DE 9 A 14:15 H
CENTRE CULTURAL LA MERCÈ, GIRONA

Inscripcions: filoara.cat/tfg
Cal inscripció gratuïta - Se'n certifica l'assistència

Ponència inaugural de Joan Manuel del Pozo

Filmesofia
Anàlisi de seqüències de pel·lícules per pensar

Esmorzar gratuït per als participants

LM La Mercè Universitat de Girona Consell Social Diputació de Girona Ajuntament de Girona Institut Salvador Espriu ESOJA DE GIRONA SE Institut Sant Elm

Filosofia a l'abast FIL(S)FIA ARA

Actualitzant Foucault
Biopolítica, phobiopolítica i el miratge de la democràcia
Francis García Collado
Professor d'Ètica i Psicologia de la UdG



CICLE DE CONFERÈNCIES: FOUCAULT CENTENARI

Dijous, 11 de desembre, 18:00 h
Biblioteca Pública Carles Rahola (Girona)
Auditori Enric Mirambell i Belloc

- Gratuïtes
- Certificables
- Inscripció prèvia
- Accessibles online

filoara.cat/fa

EDITORIAL

Aquest número de la revista està dedicat a un tema que acompanya la filosofia des dels seus inicis: la tensió entre utopies i distopies, entre allò que imaginem com a futur possible i allò que temem que pugui arribar. Pensar el futur sempre ha estat una manera de pensar el present. Les utopies no són simples fantasies; sovint són projectes que interroguen les condicions del nostre món i assenyalen camins possibles per transformar-lo.

El monogràfic d'aquest número presenta tres articles que exploren aquesta qüestió des de perspectives diverses. S'hi reflexiona sobre la tradició utòpica que arrenca amb Plató i la recerca d'una ciutat justa, on la política es fonamenta en el coneixement del bé i en la formació dels governants. També s'hi analitza la relació entre utopia, política i tecnologia, i el paper que el progrés científic ha jugat en els projectes de transformació social des del Renaixement fins avui. Finalment, un tercer article proposa pensar la utopia no com una societat perfecta futura, sinó com una manera d'habitar el present amb autenticitat i responsabilitat envers els altres.

La revista es completa amb altres seccions que amplien el debat filosòfic, amb articles, experiències com la d'una nova edició de la Setmana Crítica a Olot o les propostes de l'Olimpíada Filosòfica de Catalunya, que també promou la reflexió filosòfica entre l'alumnat de secundària mitjançant dissertacions, dilemes morals i formats creatius com el vídeo o el còmic. També tenim una secció amb textos d'estudiants —sovint la seva primera experiència de publicació—, una ressenya bibliogràfica i una contraportada dedicada al desè aniversari de l'equip ICE de filosofia de la Universitat de Girona, que porta el nom de Josep-Maria Terricabras, persona a qui tant devem des de "Filosofia, ara".

Fer una revista de filosofia no és una tasca fàcil. En un temps marcat per la circulació massiva d'informació i per l'ús creixent de la intel·ligència artificial, pot semblar difícil aportar idees noves o originals. Tanmateix, el repte continua: pensar amb rigor, dialogar amb la tradició i oferir espais de reflexió compartida.

Volem seguir sent una eina de divulgació, útil tant per a instituts com per a universitats, i també per a qualsevol lector interessat en la filosofia. Les seves seccions — que es poden consultar a la pàgina web — continuen obertes a noves aportacions. Ens agradaria contribuir a posar en pràctica aquella màxima d'atribució incerta: "La filosofia no serveix per tenir sempre raó, sinó per aprendre a pensar millor". I això convé a tothom.



Portada: Generada amb IA
Desembre 2025

Equip editorial

Àlex Agustí-Polis, Daniel López Díaz, Enric Carbó Sanchís, Maria Medina-Vicent, Óscar Llorens i Garcia, Ignasi Llobera i Trias, Esther Cruañas Rasclosa, Anna Sarsanedas Darnés, Xavier Serra Besalú.

Revisors

Nerea Bella García, Jesús Gómez Hernández, Carlota Gómez Herrera, Quim Masoliver Muntada, Joan Morro Delgado, Martí Òdena Trujillo, Oghogho Omorogbe Omorogbe, Teresa Sorolla Romero.

Suport edició

Associació "Filosofia, ara" (a.filoara.cat), entitat sense ànim de lucre (Reg. 62188 i CIF G55301410).

Contacte: associacio@filoara.cat

Amb el suport de l'Associació "Filosofia, ara"

Amb l'ajuda de la Diputació de Girona



Identificador digital: ISSN 2462-3865
Identificador impressió: ISSN 3081-7692
Dipòsit legal: DL GI 980-2025

Llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 4.0 Internacional de Creative Commons





LA UTOPIA POLÍTICA DE PLATÓ: LA RECERCA DE LA CIUTAT PERFECTA

Manuel Temprado Estraña

Professor de Filosofia a L'institut Bisbe Sivilla (Calella)



La filosofia de Plató sorgeix de la insatisfacció i descontentament amb la realitat política de la seva època. Aquesta crisi va detonar la seva concepció d'un model de societat que li permetés superar les limitacions del moment. El resultat va ser la proposta d'un model polític de caràcter utòpic.

1. CONTEXT HISTÒRIC I FILOSÒFIC: EL NAIXEMENT DE LA UTOPIA

Plató va néixer a Atenes, el 427 aC, en una època de declivi polític i militar i va morir el 348 aC. L'any 404 aC, Esparta va vèncer Atenes i va imposar el govern dels Trenta Tirans, un grup reduït d'aristòcrates atenesos. L'any següent, el 403 aC es produeix una revolta democràtica liderada per Trasíbul; retornats els exiliats es van dur a terme represàlies contra els col·laboradors dels Trenta. Desencantat de la política, Plató va abandonar els intents d'intervenció directa, però no va deixar de reflexionar sobre la millora del govern de la ciutat. Aquesta motivació el va portar a convertir el tema de la justícia en l'objectiu central de la seva recerca a *La República*.

Només un model utòpic seria immune a la corrupció i capaç de preservar l'ordre, l'harmonia i la justícia.

2. LA REPÚBLICA: LA CONSTRUCCIÓ IDEAL DE LA CIUTAT JUSTA

A *La República*, Plató es proposa construir una ciutat ideal, partint de la premissa que una ciutat ideal és, per definició, una ciutat justa.

El llibre II es dedica a la recerca sobre allò que és la justícia (i la injustícia): aquella justícia que si s'adquireix farà que les ciutats i els homes esdevinguin i siguin de debò ciutats i homes justos¹. Per dur-ho a terme, comença analitzant la justícia no en una ciutat concreta, sinó en un model ideal que anirà construint al llarg del seu discurs. Per materialitzar aquesta justícia, Sòcrates articula totes les professions (comerciants, mercaders, marxants i obrers) que els ciutadans hauran d'exercir, seguint el principi que cadascú ha de desenvolupar l'activitat per a la qual és més capaç per naturalesa. Això implica que comerciants, obrers i soldats contribueixin a la perfecció i harmonia de la ciutat mitjançant la seva funció específica. L'economia i l'organització social s'han de basar en aquest principi natural, ja que només així la ciutat pot esdevenir un espai on la justícia es realitzi plenament.

A partir de la creació d'aquest model ideal, el llibre IV² se centra a examinar el lloc que han d'ocupar les virtuts, especialment la saviesa, en l'organització d'aquesta ciutat justa i, per tant, perfecta. Sòcrates afirma que «si una ciutat està ben fundada, aleshores serà irreprotxablement perfecta» (434e). D'aquí es palesen la saviesa (o seny), el coratge (o valentia), la templança (o moderació) i la justícia.

La saviesa es defineix com la capacitat de deliberar correctament sobre el que convé a la ciutat en conjunt. No es tracta d'una deliberació parcial sobre una cosa o una altra, sinó sobre la totalitat de la polis. Aquesta excel·lència és pròpia dels governants, és a dir, dels magistrats i dels guardians perfectes. El coratge és una certa conservació, un saber mantenir allò que és essencial com a essencial. Aquesta excel·lència és la que més especialment han de posseir els soldats, els auxiliars dels governants. La templança possibilita l'autodomini, és a dir, ser amo d'un mateix. Per tant, una ciutat ha de ser mestressa de plaers i de passions, mestressa de si mateixa, si vol ser justa. Han de cultivar aquesta excel·lència tant els governants com els súbdits perquè entre ells hi ha d'haver

concordia i harmonia, és a dir, acord entre el que és superior i l'inferior.

La justícia és el resultat d'aquesta concòrdia i harmonia entre les parts de la ciutat. Per tant, és una excel·lència que es manifesta quan les altres tres excel·lències es donen plegades, augmentant a mesura que hi ha més harmonia i concòrdia a la ciutat. Això s'assoleix si tothom fa allò per a què està naturalment dotat, és a dir, la justícia és «fer cadascú el que li correspon». La injustícia, en canvi, és el desequilibri que es produeix en una ciutat en la qual no hi ha l'ordre natural que procura l'harmonia. Això passa quan no es cultiven les virtuts exposades i es perd el sentit que cadascú faci allò per a què ha estat dotat naturalment.

3. L'AL·LEGORIA DE LA CAVERNA: EDUCACIÓ, ASCENS I RETORN DEL FILÒSOF GOVERNANT.

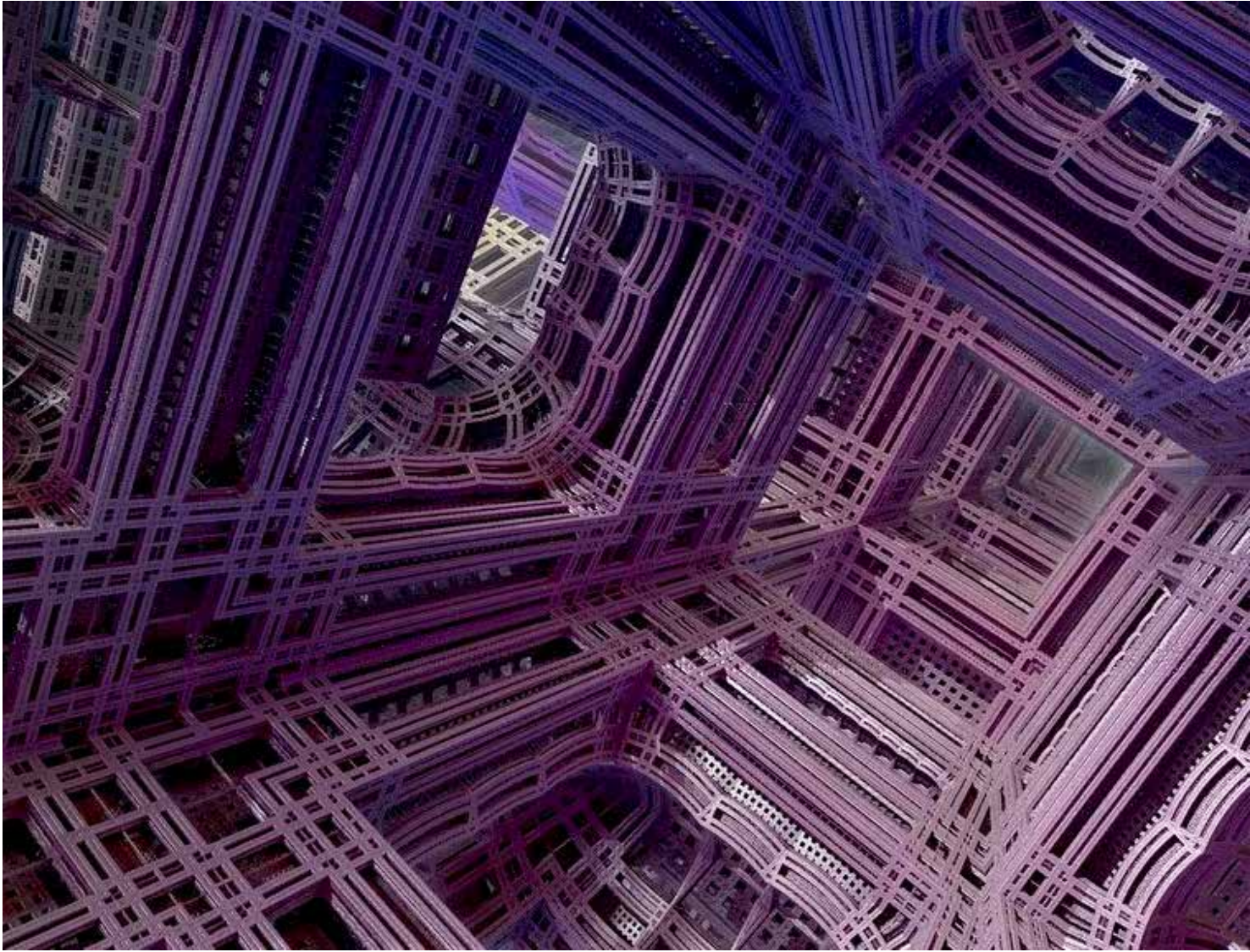
El llibre VII³ de *La República* de Plató s'inicia amb la narració de l'al·legoria de la caverna. Plató ha perseguit un objectiu clar: la creació d'una ciutat ideal, regida per homes i dones que han realitzat el dolorós esforç de la *paideia* — terme grec que designa la formació i educació integral de l'individu— per accedir al Bé. Aquests, els filòsofs i les filòsofes, són precisament els qui han de governar la ciutat, gràcies a la seva saviesa en el Bé i, per tant, en la Justícia. La formació integral dels ciutadans —tant homes com dones— i, especialment la d'aquells destinats a governar la ciutat, constitueix un element decisiu per a la implementació del model de polis projectat per Plató. En aquest sentit, la *paideia*, entesa com un procés d'alliberament i ascens intel·lectual, esdevé la clau de volta que possibilita la realització d'una ciutat justa.

El que és decisiu és comprendre el que succeeix en una ciutat si ningú no emprèn el camí d'ascens des de la foscor de la cova fins a la llum del dia i la contemplació directa del Sol. Això significa que, si ningú no esdevé filòsof amb esforç i, per tant, apte per governar i capaç de conduir el poble cap al Bé, la ciutat no podrà assolir la seva plenitud. Al mateix temps, és fonamental considerar la necessitat que qui hagi emprès el camí d'ascens emprengui igualment el difícil camí de descens a la cova. L'objectiu d'aquest retorn és convèncer els companys encadenats de la veritable realitat: el Sol, el Bé que dona sentit a tot. Aquest doble moviment (d'ascensió i de descens, un descens obligat!) emmarca tota la narració de l'al·legoria.

1 Plató, *La República*, 368c-376c

2 Plató, *La República*, 427c-434c

3 Plató, *La República*, 514a-520a



És igualment rellevant el tercer moment narratiu, el de les conseqüències que cal extreure d'aquesta imatge de la cova i del procés d'ascensió i descens del presoner alliberat, el filòsof-governant. Atès que el procés és doble, se'n deriven dues conseqüències principals:

a) La primera conseqüència, en relació amb el procés d'ascensió cap a l'exterior, implica la contemplació de la realitat autèntica, de la llum que ens la fa visible i del Sol, que n'és la causa de tot, és a dir, el Bé. Aquest procés és l'educació (la paideia), tal com ja s'ha establert. No obstant això, aquesta educació, que concerneix principalment el governant, però també, en la mesura del possible i de manera anàloga, tot ciutadà, significa exercitar les potencialitats individuals fins a assolir la contemplació de l'Ésser autèntic i del Bé. Aquesta exercitació és àrdua, costa un gran esforç i requereix «forçar les naturaleses més bones a arribar a aquesta noció» (519c). Perquè l'educació no és sinó un viratge total de l'ànima cap a la contemplació de la realitat veritable, l'Ésser autèntic: el Bé.

Aquesta girada total de l'ànima exigeix una exercitació quotidiana sense la qual no és possible que es produeixi.

b) La segona conseqüència, d'altra banda, es vincula al procés de descens cap a l'interior de la cova. L'objectiu és alliberar els presoners que hi romanen —és a dir, els habitants de la ciutat— perquè, amb l'ajut del filòsof-governant, esdevinguin ciutadans veritables d'una polis perfecta. Aquest procés també exigeix un gran esforç. Sòcrates assenyalava que caldrà forçar els filòsofs, que han assolit la contemplació del Sol (el Bé) i de la qual gaudirien tota la vida, a davallar de nou a la foscor de la cova. La seva missió serà convèncer i guiar els seus estants presoners a sortir cap a la llum, cap a la realitat autèntica i la veritat.

És necessari, per tant, obligar els filòsofs i les filòsofes a governar en contra de la seva voluntat, malgrat que la vida contemplativa representi per a ells una vida de plenitud. La naturalesa filosòfica comporta aquesta responsabilitat

de govern. La ciutat perfecta requereix governants que hagin experimentat el Bé i l'hagin contemplat intel·lectualment. Aquests governants no són presents per protegir els seus interessos personals ni per gaudir-ne individualment.

Al contrari, el seu rol i la seva presència són fonamentals perquè tots els ciutadans puguin viure en harmonia i pau en una ciutat justa, essent el seu objectiu primordial el bé comú.

▶▶ CONCLUSIÓ: POLÍTICA, EDUCACIÓ I CONEIXEMENT DE L'ORDRE

Per a Plató, la política és un saber fonamentat en el coneixement del Bé, no una simple tècnica. El seu objectiu és organitzar l'Estat cap a la justícia i la felicitat col·lectiva. Aquesta «ciència de la justícia i del bé» és inseparable de la filosofia, ja que només ella proporciona el coneixement de les Idees eternes de Justícia i del Bé, indispensable per a un govern savi. Aquesta visió crítica amb els sistemes polítics existents busca la direcció de l'expert.

L'educació (la *paideia*) és fonamental per formar una elit sàvia i justa destinada a governar. Ha de dirigir l'ànima cap a l'intel·ligible, culminant en la contemplació del Bé en si. Aquesta unió indissoluble entre política i formació filosòfica es detalla en el Llibre VII de *La República*, que descriu un programa educatiu ardu, com il·lustra el mite de la caverna, atès que el cos dificulta l'accés al coneixement.

La dialèctica, ciència suprema i culminació del procés educatiu, permet assolir el coneixement de les Idees. Tanma-

teix, exigeix una preparació prèvia mitjançant el cultiu de les matemàtiques, atesa la resistència de l'ànima a la reflexió abstracta acostumada al món sensible.

Un cop el filòsof-governant ha contemplat el Bé, el seu deure és retornar al món visible i als afers humans. No es tracta d'un privilegi, sinó d'una càrrega inherent al seu coneixement, orientada al servei de la comunitat. La seva tasca és «imprimir» l'ordre etern de l'Ésser, la Justícia i el Bé, en la seva ànima i en l'Estat, fent de la polis un reflex de l'harmonia ideal.

En darrera instància, la recerca de la veritat del filòsof no és merament teòrica, sinó profundament pràctica (ètica i política). L'objectiu és transformar i millorar la societat, adaptant-ne la vida individual i de l'Estat a l'ordre immutable de les Idees. Així, la utopia platònica es consolida com el model ideal que ha de guiar l'acció política, emfatitzant la inseparable unitat entre el coneixement teòric del Bé i la seva realització pràctica en la Justícia de la polis.

BIBLIOGRAFIA

BOSCH-VECIANA, Antoni; de la Fuente, Pere; Gadea, Eduard; Martínez-Riu, Antoni; Martínez Llanas, Miguel. (2023). *Atena: Lectures de filosofia. Batxillerat [2023]*. Barcelona: La Magrana. (Col·lecció «Orígens»).

MARTÍNEZ, Carlos Roser; Miravet Aymerich, Maite. (2009). *Plató, La República. Llibres VIè i VIIè*. València: Editorial Diálogo.

PLATÓ. (1990). *La República Llibre VII* (C. Miralles, Trad.). València: Publicacions de la Universitat de València (PUV).

PLATÓ. (1989). *La República*. Traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Editorial Bernat Metge. (Plató - els Diàlegs, Vol. X).

VIDAL GONZÁLEZ, José. (2025). *NOESI. Textos de Filosofia 2n Batxillerat per a les PAU 2026] Catalunya / Illes Balears*. Barcelona: Barcanova.



IRREALISME DE LA UTOPIA?

Manuel Villar Pujol

Catedràtic de Filosofia. Institut Poeta Maragall (Barcelona)

Massimo Cacciari es pregunta si les utopies han estat somnis: construccions abstractes separades de la realitat, projectes, al capdavall, irreal. I, si ho han estat, respon, han estat somnis però amb els ulls oberts, oberts a les condicions del present¹.

La forma utòpica, defensa el pensador italià, a diferència de la forma profètica, prescindeix de la intervenció divina, deixant en mans de la raó humana la funció d'orientar l'acció en el present. Lluny de ser un somni, un mite o l'expressió nostàlgica d'un passat perdut, el sistema utòpic es pregunta per les

condicions de possibilitat d'un ordre social que sigui factible en un futur pròxim.

Des dels seus inicis amb Thomas More, la utopia neix connectada molt estretament amb el progrés científicotècnic. Segons Cacciari, el que comparteixen les utopies renaixentistes, de More, Bacon i Campanella, és la identificació d'aquelles forces que podrien fer possible l'assoliment de l'objectiu social a què s'aspira, tot assenyalant, alhora, els entrebancs que el dificulten.

¹ CACCIARI, M. y PAOLO PRODI (2016), "Grandeza y ocaso de la utopía", *Occidente sin utopías*, Buenos Aires, Amorrortu



Cacciari considera que la qüestió del treball és central en *Utopia* de Thomas More. Ciutadania i activitat productiva, afirma Cacciari, formen en aquesta societat un binomi indissoluble. Només el treballador productiu té dret a participar en la *res publica*. Només el treball “iguala” als ciutadans. Només el treball fa possible una real concòrdia entre persones lliures. Utopia rebutja la classe ociosa, també la d’aquells, els servents, que treballen per satisfer els capricis de qui no treballa. *L’otium* es torna un dis-valor, mentre que el *negotium* esdevé el nou imperatiu categòric d’aquesta societat nova. En nom d’aquesta idea, del rendiment, de la productivitat els utopiàns estan disposats a declarar la guerra a un altre poble o conquerir el seu territori i apropiat-se dels seus recursos si creuen que els habitants d’aquestes terres no en fan un bon ús o no li treuen tot el seu potencial: “Consideren com a causa justíssima de guerra el que un poble, amo d’una terra, que no necessita i que la deixa improductiva i abandonada, negui el seu ús i la seva possessió als que per exigències de la naturalesa han d’alimentar-se d’ella”², escriu More.

En la *Ciutat del Sol* de Campanella el treball no és qualsevol forma de produir coses, es considera ociosa, o dit d’una altra manera, poc productiva una forma de fer si no està orientada científicament i està mancada del coneixement de la natu-

ralesa de les coses. Per la seva banda, en la *Nova Atlàntida* de Bacon es considera que l’essència del treball productiu és l’obra del científic-inventor, d’aquell que, sobre la base de la investigació i el descobriment de les causes internes de la naturalesa, estén el màxim possible el poder de l’ésser humà. Saber és poder. En el treball tècnic-científic, la forma més elevada de treball humà, Bacon hi diposita les seves esperances per dominar i modificar, no només la naturalesa física i biològica, sinó també la humana.

Tanmateix, la manera com s’organitza la producció exigeix un tipus de poder o Estat adequat o coherent. No pot tolerar una estructura polític-social que li sigui indiferent. L’èxit de l’Estat s’aconseguirà si es produeix aquesta necessària simbiosi entre saber científic-tècnic i poder polític. Cacciari afirma que en el fons el problema que la forma utòpica renaixentista aborda és com s’ha de produir aquesta simbiosi. El fracàs de l’Estat, en canvi, es produirà si “no comprèn en si, com a propi factor fonamental, la potència del saber que es revela en la nova ciència”, ja que aleshores “no serviria al benestar del poble i perdria per aquest motiu tota *auctoritas*”. La política, per tant, convertida en ordre estatal hauria d’assumir la racionalitat del projecte científic, tal com les idees defensades en aquests projectes utòpics suggereixen.

2 MORO, T. (1516), *Utopía*, Madrid, Alianza Editorial 1984, pàgina 129

La crítica radical de la forma utòpica moderna, la de les tres utopies renaixentistes, s'adreçava a aquell règim polític cec als paradigmes que la racionalitat científica proporcionava, conclou Cacciari. "Irrealisme de la utopia?", es pregunta Cacciari en aquest punt. Més aviat, més que una pregunta que es fa a si mateix, és una interpel·lació als lectors.

Agamben³ considera que aquella exigència de simbiosi entre política i tecno-ciència que reclamaven els utopistes renaixentistes segons Cacciari ja s'ha produït (*allò utòpic s'ha fet realitat*), de tal manera que el que resulta "utòpic" avui en dia és emprendre la separació de la política de la tècnica. Molts pensadors del segle XX, assenyala Agamben, han intentat de forma infructuosa pensar la manera de governar el desenvolupament de la tècnica. No s'adonaren que la tècnica està inscrita en el concepte mateix de governar, és a dir, política i tecnologia s'identifiquen totalment. *Kybernesis* en grec significava alhora el pilotatge d'una nau i el govern d'una polis. Un control de la tecnologia per part de la política serà impossible si no s'abandona la concepció instrumental, és a dir, cibernetica de la política, afirma el filòsof italià.

Contrari al plantejament d'Agamben, l'acceleracionisme sosté que l'aliança entre poder i tecnologia no s'ha realitzat del tot. Per a l'anomenat *acceleracionisme de silici*, en la innovació per a la innovació es troba la salvació que resoldrà les amenaces que pesen sobre el futur del planeta, oferint, per exemple, el planeta Mart com la nova frontera. La *Il·lustració fosca* (o *NRx*), un moviment molt afí a l'anterior, pretén substituir la democràcia liberal per una oligarquia tecnològica que promogui una revolució digital sense límits ètics. Sense cap mena de restriccions: sense responsabilitat social, sense igualitarisme i sense sostenibilitat ambiental, la tecnologia ens promet un futur de superhomes lliures. "El benestar del poble, com ja afirmaven els utopistes renaixentistes, és la llei suprema", declarava en una entrevista Curtis Yarvin, un dels més coneguts representants d'aquest moviment⁴. "La missió de qualsevol empresa és augmentar el valor dels seus actius. Un govern es crea per millorar el *preu* del país, per a la millora humana", prosseguia. En síntesi, proposa un govern que segueixi el model de funcionament d'una empresa gestionada per un CEO, que exerciria com a un monarca autoritari, en una societat on els ciutadans serien els accionistes. Un altre dels animadors del corrent tecnollibertari autoritari, molt vinculat al pensador anterior, és Peter Thiel, fundador de PayPal. L'acceleracionisme de Thiel es

fonamenta en la tesi que no és cert que vivim en el moment de màxima innovació de la història. Més aviat, estem aturats. La tecnologia no avança i la culpa la té la burocràcia científica i les administracions polítiques. Thiel ha arribat a afirmar que la llibertat i la democràcia són incompatibles⁵.

Hem vist fins ara la versió conservadora de l'acceleracionisme, però l'esquerra intenta no quedar-se enrere. En el *Manifest per a una política acceleracionista*, Alex Willians i Nick Srnicek expressen la seva interpretació de l'acceleracionisme: després de fer una diatriba radical contra l'esquerra hegemònica (a la que anomenen despectivament *esquerra folk*), fan servir una conclusió similar als que utilitzen els acceleracionistes llibertaris-autoritaris: observen també una paràlisi en el desenvolupament tecnològic provocada pel mateix capitalisme, però amb raons i arguments diferents. L'acceleracionisme, segons ells, segueix l'ideal prometeic, és a dir, "la convicció que les capacitats tecnològiques poden i han de ser alliberades, i elevar-se per sobre de les limitacions que imposa la societat capitalista"⁶. Creuen que el capitalisme subordina el progrés tecnològic al benefici privat. L'actual capitalisme, afegeixen aquests dos autors, prefereix invertir en productes financers especulatius que no pas en projectes de recerca i desenvolupament d'alt risc amb alt poder transformador. A diferència de l'acceleracionisme de dretes, que pretén arribar al col·lapse del sistema actual per instaurar un ordre jeràrquic i autoritari, el tecnoutopisme acceleracionista d'esquerra busca intensificar les contradiccions del capitalisme per generar un canvi social radical.

Tots dos acceleracionismes coincideixen a dir que el projecte dels utopistes renaixentistes, sobretot el de Bacon, està inacabat. Tots dos fan del prometeisme el seu punt de partida i el seu impulsor. Tots dos són insensibles al desfasament entre la capacitat humana de producció tecnològica i la capacitat per entendre, imaginar, sentir o assumir èticament les seves conseqüències. Com diu Santiago Alba Rico, estem davant d'una cruïlla en la que ens juguem el nostre futur com a humanitat. Pot ser "més fàcil imaginar la fi del món que la fi del capitalisme", com deia Fredric Jameson, però, com hem estat comentant, hi ha qui està activant una altra alternativa jugant-s'ho tot a una carta, un envit arriscat per un "projecte de transformació radical del món i a més disposa dels mitjans per fer-ho. La seva aposta per l'aire és sens dubte una fantasia, però no una utopia"⁷, conclou Alba Rico.

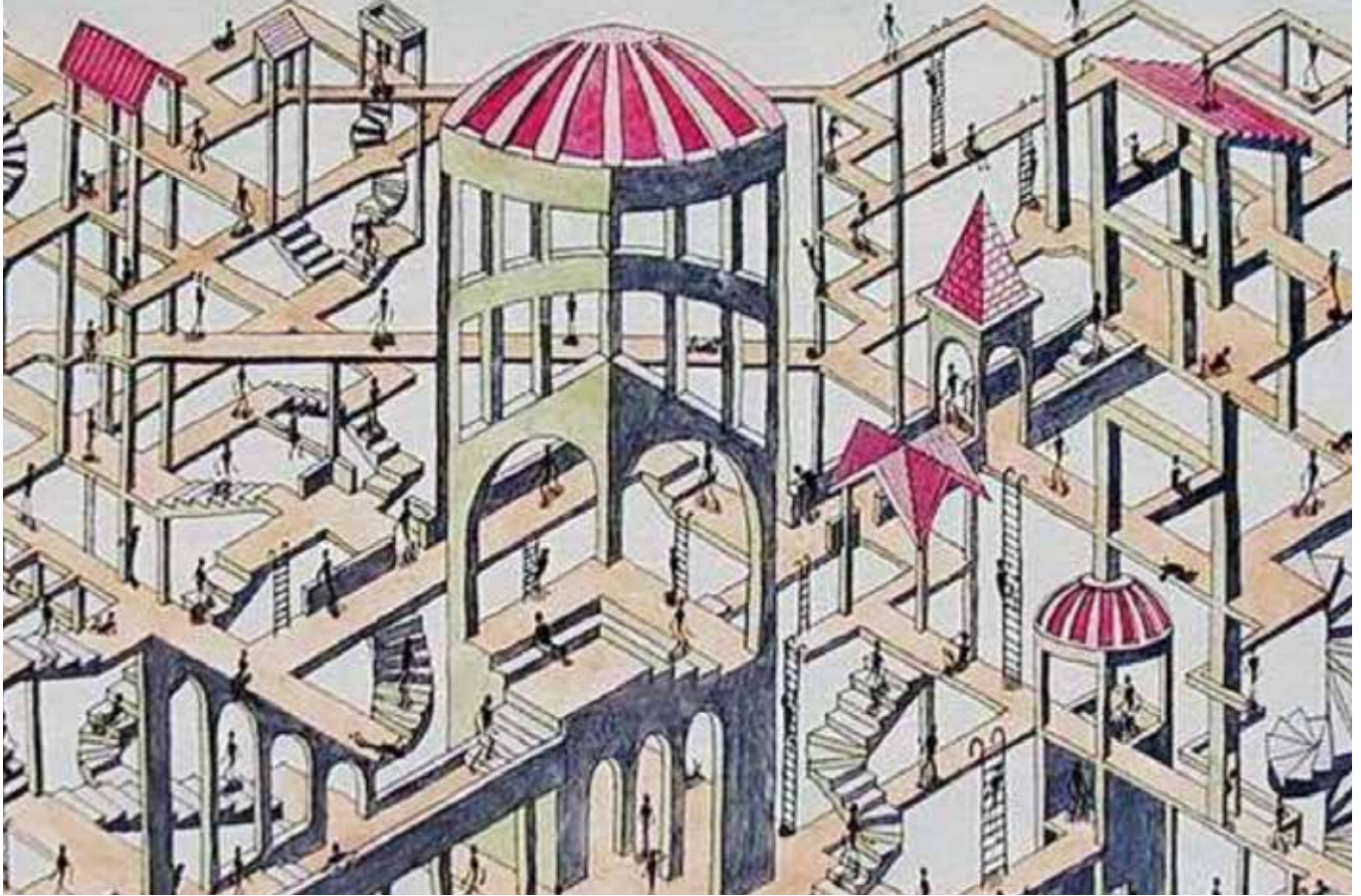
3 AGAMBEN, G., "La técnica y el gobierno", *Browstone España* 24/04/2025

4 MUÑOZ, B., entrevista a CURTIS YARVIN: "Se necesita una dictadura corporativa para reemplazar a una democracia moribunda", *El País* 19/08/2025

5 BORONSKY, T., "Peter Thiel: tecnología, aceleración y fin de los tiempos", *Supernova* Agosto 2025

6 WILLIAM, A. y NICK SRNICEK (2013), "Manifiesto por una política aceleracionista", *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Buenos Aires, Caja Negra 2017

7 ALBA RICO, S., "Deseo de inmortalidad y descrédito de la democracia", *El País* 10/09/2025



COHABITAR EN LA UTOPIA DE L'EXISTÈNCIA AUTÈNTICA

Joan Carles González Caldito

Professor. Institut Pere Vives Vich (Igualada)

Des dels seus orígens, la filosofia ha tractat la pregunta sobre les utopies: horitzons ideals que encara no existeixen, però que marquen un camí per a la vida humana i la comunitat. Plató, amb la seva *República*, va inaugurar el projecte de pensar una organització social perfecta; Thomas More, al Renaixement, va oferir la *Utopia* com a mirall crític del seu temps; i a la modernitat van sorgir nous ideals lligats al progrés, a l'emancipació i a la raó, com la *Nova Atlàntida*, on Francis Bacon va idear una societat regida pel saber científic, la pau perpètua entre els pobles defensada per Kant, o comunitats més justes i igualitàries com les que van somiar Fourier o Owen. Totes aquestes construccions mostren que la filosofia no es conforma a descriure allò que hi ha, sinó que es projecta cap al que hauria de ser. Potser, però, el deure no ha de fonamentar-se en la societat, sinó en la individualitat, un "deure viure com es vol", autènticament, i encara que a la

postmodernitat la noció d'"autenticitat" pugui estar qüestionada [GILLIGAN, 2013, 30], és aquí on potser s'obre la possibilitat de pensar una nova utopia. En les línies que segueixen proposem un desplaçament, ja que no proposem una utopia d'un altre món o d'un futur inabastable, sinó una utopia vital, concreta, que consisteix a viure autènticament aquí i ara, tenint cura d'un mateix i dels altres en la finitud inevitable de la nostra existència mortal.

En aquest horitzó, la literatura de Tolstoi adquireix un lloc privilegiat, perquè el seu relat *La mort d'Ivan Iltix* encarna de manera exemplar aquesta tensió entre allò que socialment "havia de ser" i el que significa viure de veritat. Quan Ivan Iltix comença a prendre consciència que morirà, pren alhora consciència de la vida no viscuda, o millor dit, de com hauria d'haver viscut la seva vida. Tolstoi ens mostra un home pene-

dit de la seva vida que, malgrat haver tingut tot allò que calia —en tant que la seva societat ho exigia moralment—, no va viure realment com havia de viure en relació amb ell mateix. Dit d'una altra manera, Iltix no va viure autènticament, d'aquí que es digui a si mateix que «*la seva feina, el seu estil de vida, la seva família, els interessos de la societat i del seu càrrec, tot això podia no ser el que havia de ser*» [TOLSTOI, 1995, p. 86]. Tolstoi ens mostra, així, la vida d'un home que no fou feliç a conseqüència de no viure com havia de viure realment, ja que mai no es va preguntar com havia de viure: simplement es va deixar arrossegar per allò que socialment semblava que havia de fer. Però la seva infelicitat no s'esgota en ell mateix, sinó que s'expandeix a la resta del seu entorn, a la seva família, especialment a la seva dona Praskovya i als seus fills. Potser per això acaba Iltix reflexionant si tots els seus familiars estaran millor quan ell mori [TOLSTOI, 1995, p. 90], ja que així els allibera d'una vida inautèntica, d'una vida sotmesa a la voluntat, no només d'un malalt, sinó d'un home odiós.

La mort d'Ivan Iltix —o la reflexió prèvia a la seva mort— no és una originalitat literària del segle XIX, sinó una constant humana que Tolstoi va saber adequar molt bé al seu temps. En efecte, la reflexió sobre la mort i la vida autèntica que l'autor rus va desenvolupar en el seu relat troba ressò en la història de la humanitat, des de l'antiga literatura sumèria fins als textos filosòfics i espirituals d'altres cultures. Així, per exemple, podem veure-ho a través del *Buddhacarita*, una obra composta a començaments del segle II dC per Àsvaghoša, en la qual ens mostra la preocupació i la transformació de Siddharta Gautama després de ser afligit per la vellesa, la malaltia i la mort, experimentant una angoixa comparable a la d'Iltix. Però encara més enrere en el temps —essent l'obra literària coneguda més antiga fins avui— ens trobem amb l'*Epopèia de Gilgamesh*. Aquest heroi, mig humà, mig déu, només pren consciència de la mort, és a dir, de la seva possibilitat de deixar de ser, després de la mort del seu estimat Enkidu¹, caient en una angoixa tan profunda que, desesperat, busca Utanapishtim perquè li reveli el secret de la immortalitat. Lluny d'assolir aquesta desitjada immortalitat, el mite de Gilgamesh ens revela que la immortalitat és inabastable per als éssers humans, essent una preocupació de primer ordre des de fa més de 4000 anys. De fet, el mite acaba mostrant que l'únic que pot prevaler d'algú són els seus fets, les seves accions; d'aquí que el relat acabi assenyalant les muralles d'Uruk, gran fita de Gilgamesh per la qual serà recordat més enllà de la seva tirania, ensenyament que ressona amb la lliçó d'Iltix sobre viure autènticament.



Encara que el mite sumeri de Gilgamesh i el relat d'Ivan Iltix de Tolstoi difereixin en alguns aspectes², totes dues històries tracten un tema que ens sembla central: l'angoixa que ens provoca la mort, saber que deixarem de ser i, amb això, la fi de totes les nostres possibilitats. Aquest diàleg amb la mort, ja present en la literatura, troba un desenvolupament conceptual en la filosofia moderna, on pensadors com Nietzsche i Heidegger examinen com la consciència de la nostra finitud condiona la nostra existència. Si bé Nietzsche, a l'aforisme 314 de *La gaia ciència*, ens replanteja la nostra pròpia existència, és Heidegger qui posa la consciència de la mort al centre de la seva filosofia. Per a Heidegger, la mort no és només un fet biològic, sinó l'experiència més pròpia de l'ésser humà. És intransferible, única i personal, i encara que puguem conèixer la mort dels altres empíricament, l'experiència de la nostra pròpia mort és inevitable i condiona la manera com vivim. Però, de nou, no es tracta de com es viu la mort biològica (si amb dolor o sense, acompanyat o sol, etc.), sinó de com la consciència de la mort ens condiona en vida, de com vivim mentre som conscients que la «*mort és el ja no poder ser aquí*» [HEIDEGGER, 2005, p. 273]. Dit d'una altra manera, la mort és la condició de possibilitat d'obrir el *Dasein* en la seva possibilitat més autèntica [VATTIMO, 2002, p. 49], i en aquesta possibilitat constant que es dona en néixer apareix l'angoixa, ja que des que es neix ja podem morir en cada instant de la nostra vida. Quan moriré? O, com viuré? I encara més angoixós: hauré viscut com he volgut? Qüestions que tant Gilgamesh com Iltix, Heidegger i Nietzsche es plantegen. Aquesta angoixa per viure autènticament, que «*obre a l'ésser-aquí el seu més peculiar 'poder-ser', aquell en què hi va absolutament l'ésser de l'ésser-aquí*» [HEIDEGGER, 2005, p. 287], és superable quan el *Dasein* s'apropia de si mateix, quan «*es projecta sobre la base de possibilitat més seva*» [VATTIMO, 2002, p. 43]. D'aquí que es defensi que davant d'aquesta angoixa només hi cap la cura, ja que només vivint amb la cura de viure autènticament podem evitar el penediment d'Iltix, quelcom que Gilgamesh supera en confiar en la

1 «No moriré potser jo també com Enkidu? M'ha entrat l'angoixa al ventre. Espantat per la mort, vago per l'estepa. Per trobar Utanapishtim, fill d'Ubartutu, emrenc ja de pressa el camí». SILVA CASTILLO, J. (Trad.). (1994). *Gilgamesh o la angustia por la muerte: Poema babilonio*. México, D.F.: El Colegio de México, p. 133.

2 Per exemple, el mal a la novel·la de Tolstoi sembla ser la societat, una herència rousseauiana, mentre que el mite sumeri de Gilgamesh ens mostra un mal determinista, aliè a la construcció social. De fet, Enkidu és enviat pels déus a petició dels habitants d'Uruk per posar fi a la tirania de Gilgamesh.

seva obra més que en la immortalitat. De fet, només vivint en relació amb aquesta nul·litat de l'ésser que suposa la mort, és a dir, sabent que deixarem de ser i, per tant, que hem de viure com volem viure, podem ballar «amb peus lleugers»³ i dotar de sentit la nostra existència, superant així el dubte existencial sobre si la vida mereix o no ser viscuda [CAMUS, 1995, p. 15].

Ara bé, davant l'autenticitat individual enfront de la mort, Gilligan ens recorda que la vida autèntica es desplega també en relació amb els altres, mostrant que la responsabilitat ètica no és només personal, sinó compartida, ja que som éssers en el món que cohabitam amb altres individus, i en el cohabitar o atenem l'altre, o el cohabitar es fa impossible⁴. Aquesta dualitat ètica de viure autènticament, però en la coexistència amb els altres sembla una utopia irrealitzable, ja que semblen dos pols oposats; però potser aquesta possibilitat de la cura de si i de l'altre, que implica assumir responsabilitats, és la utopia que pot possibilitar un habitat autèntic en aquest món. Per exemple, moltes persones viuen atrapades entre el que socialment es considera una vida reeixida —tenir èxit professional, mantenir una imatge constantment positiva a les xarxes, respondre a les exigències de productivitat— i el que realment desitgen per sentir-se plenes. Aquesta pressió externa pot portar a situacions d'ansietat i depressió, en què la inautenticitat es manifesta com a malestar vital. Viure autènticament, en aquest cas, implicaria escoltar-se un mateix, reconèixer les mateixes necessitats emocionals i establir límits davant les demandes socials, sense deixar per això d'atendre la cura i la responsabilitat envers les persones amb qui es conviu i es comparteix la vida quotidiana. De la mateixa manera, en el context de les migracions, moltes persones es troben en la tensió entre mantenir la seva identitat cultural i adaptar-se a la societat d'acollida. Viure autènticament pot significar conservar llengua, costums i valors propis, però alhora implica la necessitat de cohabitar i establir vincles amb persones d'altres orígens. Aquesta convivència exigeix diàleg, respecte mutu i flexibilitat, tant per part de les persones migrants com de la societat receptora. Així, l'autenticitat no es viu com una fidelitat tancada a un mateix, sinó com una construcció dinàmica que integra la pròpia identitat en relació amb els altres. Ambdues situacions ens assenyalen que viure autènti-

cament implica actuar segons els propis valors, però sempre condicionat per la responsabilitat i la cura envers els altres amb qui compartim la vida o la comunitat.

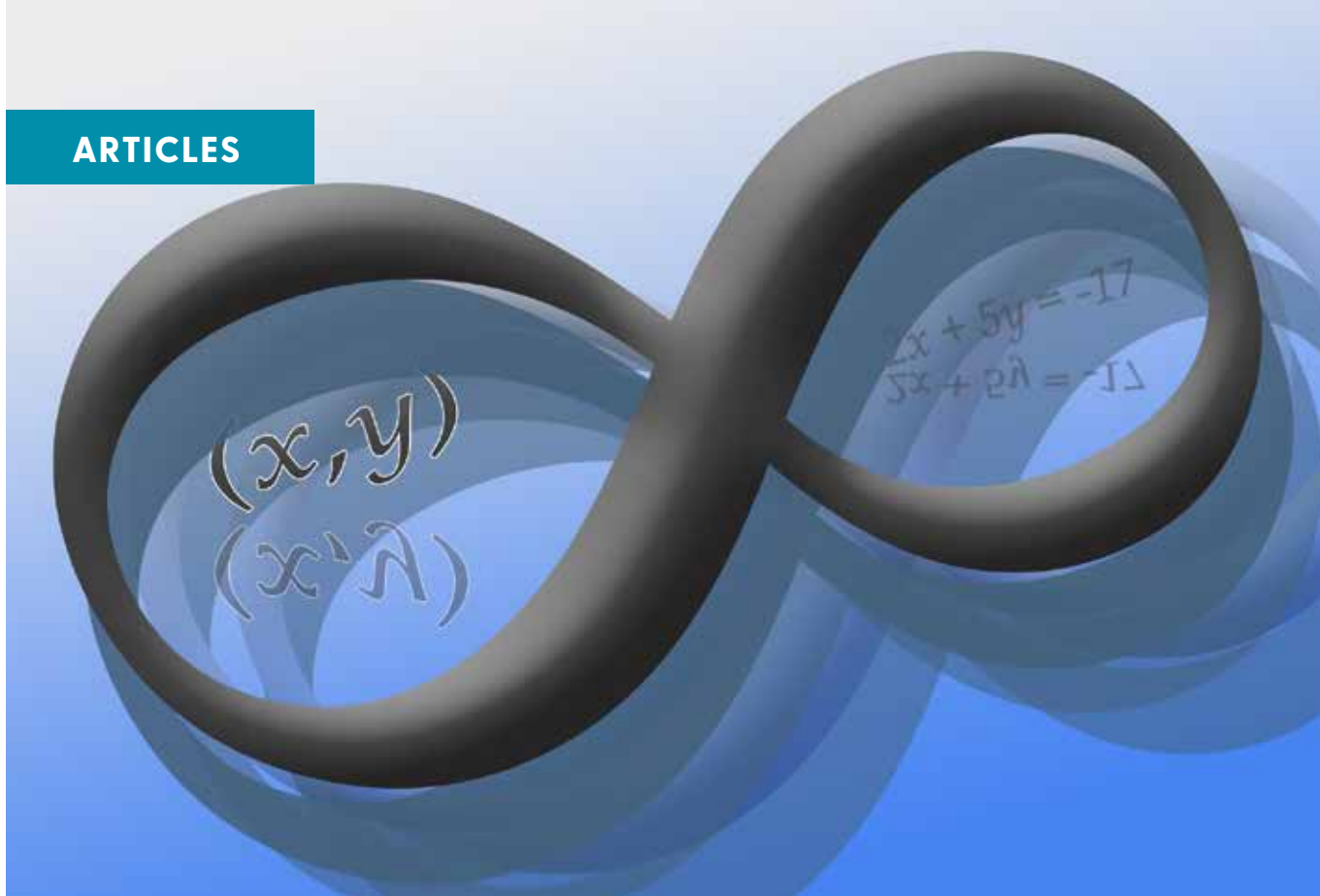
Considerem, doncs, que només vivint autènticament i assumint responsabilitats envers els altres podem assolir un habitat ple i significatiu, ja que s'origina en la possibilitat de viure com es "deu" en relació amb un mateix, assolint realització i sentit, però en la cura dels altres es fa possible la cura d'un mateix en la mesura que, des que naixem fins que morim, vivim en dependència dels altres que ens envolten. Així, en reconèixer la nostra finitud i assumir la responsabilitat de viure autènticament, individualment i col·lectivament, aconseguim dotar de sentit la nostra existència, complint la lliçó que ens van deixar tant Gilgamesh com Ivan Illich: viure amb autenticitat i responsabilitat no com un ideal llunyà o una aspiració còmoda, sinó com un desafiament constant que exigeix confrontar la nostra finitud, prendre decisions conscients, assumir les conseqüències dels nostres actes i atendre els altres, sabent que cada instant viscut amb plena presència és una petita victòria contra la indiferència de la mort i la rutina del quotidià.

BIBLIOGRAFIA

- CAMUS, A. (1995). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- GILLIGAN, C. (2013). *La Ética del Cuidado*. Cataluña: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas.
- HEIDEGGER, M (2005). *El ser y el tiempo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- NIETZSCHE, F. (2004). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- SILVA CASTILLO, J. (Trad.). (1994). *Gilgamesh o la angustia por la muerte: Poema babilonio*. México, D.F.: El Colegio de México.
- TOLSTOI, L.N. (1995). *La muerte de Iván Illich y otros relatos*. Barcelona: RBA Editores, S.A.
- VATTIMO, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

3 «Per camins tortuosos s'apropen totes les coses bones a la seva meta. Semblants als gats, elles arquegen l'esquena, rondinen interiorment davant la seva felicitat propera, —totes les coses bones riuen. La manera de caminar revela si algú ja transita pel seu propi camí: per això, mireu-me caminar a mi! Però qui s'apropa a la seva meta, aquell balla. I, en veritat, jo no m'he convertit en una estàtua, ni estic aquí plantat, rígid, insensible, petri, com una columna: m'agrada córrer veloçment. I encara que a la terra hi hagi també fang i densa tribulació: qui té peus lleugers corre fins i tot per damunt del fang i balla sobre ell com si fos gel polit. Alceu els vostres cors, germans meus, amunt!, més amunt! I no us oblideu tampoc de les cames! Alceu també les vostres cames, vosaltres bons ballarins, i encara millor: sosteniu-vos fins i tot de cap per avall!». NIETZSCHE, F. (2004). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., p. 398-399.

4 «Paula Gunn Allen, poeta i erudita de la tribu Pueblo de Laguna, escriu: «l'arrel de l'opressió es troba en la pèrdua de la memòria». Les activitats pròpies de la cura —escoltar, parar atenció, respondre amb integritat i respecte— són activitats relacionals. La memòria i la relació són les que queden destruïdes pel trauma. La traïció al que està bé pot conduir a la ira violenta i a l'aïllament social, però també pot fer callar la veu honesta, la veu de la integritat.». GILLIGAN, C. (2013). *La Ética del Cuidado*. Cataluña: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, p. 30.



DIALÈCTICA AUTOTÈLICA

QUAN EL PROCÉS ÉS EL FI

Marc Boix Vilallonga
Investigador innovador

INTRODUCCIÓ

La dialèctica és un dels mètodes fonamentals de la filosofia per pensar el canvi. De manera molt simplificada, consisteix en la confrontació d'idees oposades que genera una nova comprensió. Tradicionalment, aquest procés s'explica mitjançant tres moments: una tesi, la seva antítesi i una síntesi que les supera.

Tanmateix, alguns autors han suggerit que aquest esquema és incomplet. Més enllà de la síntesi, hi ha la qüestió del **final del procés dialèctic**: cap a on condueix realment la dialèctica? Té un objectiu definitiu o és un moviment que no s'acaba mai?

Històricament, s'han donat tres respostes principals. D'una banda, la dialèctica **teleològica**, segons la qual el procés apunta cap a un fi últim. De l'altra, la dialèctica **negativa**, que

nega l'existència d'aquest fi. I, entre ambdues, la dialèctica **utòpica**, que manté un final només com a horitzó infinitament aproximable.

Aquest article proposa una quarta via: la **dialèctica autotèlica**, una concepció segons la qual la dialèctica no té una fi externa, perquè el procés mateix ja és la seva pròpia fi.

EL PROBLEMA DEL FINAL EN LA DIALÈCTICA

La qüestió clau no és si la dialèctica funciona, sinó **per què funciona i per a què**. Si el procés dialèctic només té sentit perquè apunta cap a un final, aleshores queda subordinat a alguna cosa externa. Però si no hi ha cap final, com es justifica el seu moviment constant?

Aquest dilema apareix de manera clara en el debat contemporani:



- Hi ha autors que entenen la dialèctica com un camí cap a una realització final.
- Altres consideren que la dialèctica és només negació contínua, sense culminació.
- I alguns proposen un final que mai no arriba del tot, però que orienta el procés.

El problema d'aquesta última opció és que introdueix inevitablement l'**esperança** com a motor del moviment dialèctic.

ESPERANÇA I INSATISFACCIÓ

L'esperança funciona com una força que projecta el sentit cap al futur. El procés dialèctic avança perquè s'espera arribar a alguna cosa millor, encara que aquest "millor" no sigui mai plenament assolible.

Ara bé, aquesta estructura té un cost filosòfic: viure orientat cap a un futur que no arriba mai implica una **insatisfacció estructural** amb el present.

Si pensem, per exemple, en l'ideal d'una societat perfectament justa, podem preguntar-nos honestament: quan sabrem que hi hem arribat? La resposta acostuma a ser que sempre es pot millorar una mica més. Això significa que l'objectiu funciona com un horitzó permanentment ajornat.

Així, l'esperança deixa de ser un impuls positiu i esdevé una forma subtil de negació del present.

AUTOTELISME: QUAN EL FI ÉS EL MATEIX PROCÉS

Per sortir d'aquesta tensió, cal introduir un concepte clau: l'**autotelisme**.

Una activitat autotèlica és aquella que no es realitza per arribar a un resultat extern, sinó que **té el seu sentit en el fet mateix de realitzar-la**. No és un mitjà per a una altra cosa: és finalitat en si mateixa.

Aquesta idea ja apareix implícitament en la filosofia moral moderna, però també ha estat desenvolupada en altres àmbits, especialment quan s'oposa a l'**exotelisme**, és a dir, a les activitats que només tenen valor en funció del resultat que produeixen.

Aplicar aquest concepte a la dialèctica obre una possibilitat nova: ¿i si el valor del procés dialèctic no depengués d'un final futur, sinó del seu propi esdevenir?

LA PROPOSTA: DIALÈCTICA AUTOTÈLICA

La dialèctica autotèlica parteix d'una idea senzilla: el procés dialèctic **no necessita esperança** per continuar funcionant.

Hi pot haver un objectiu conceptual, però aquest objectiu no és desitjat ni esperat. No actua com a promesa futura. El procés no s'orienta cap a ell, sinó que simplement es manté actiu perquè és coherent amb la seva pròpia lògica interna.

En aquest sentit, la dialèctica deixa de ser un camí cap a una meta i esdevé un **circuit autosostingut**. El moviment entre tesi, antítesi i síntesi no apunta cap a una resolució definitiva, sinó que retorna contínuament al seu propi inici, enriquit per l'experiència del pas anterior.

El mètode no serveix a un fi: **el mètode és el fi**.

DIFERÈNCIES AMB ALTRES PROPOSTES

Aquesta concepció pot recordar algunes idees provinents d'altres tradicions, com la idea de no forçar els processos o de fluir amb el moment present. Tanmateix, la dialèctica autotèlica no renuncia a l'estructura, ni a la tensió, ni al conflicte conceptual.

No es tracta de passivitat ni de renúncia a l'acció, sinó d'una acció **no projectada cap al futur**, una acció que es justifica per la seva pròpia necessitat interna.

Per això, altres noms possibles com "metadialèctica", "dialèctica cibernètica" o "dialèctica escèptica" resultaven insuficients: cap d'ells expressava amb precisió que la fi no és externa, sinó immanent al procés mateix.

▶▶ CONCLUSIÓ

La dialèctica autotèlica proposa una manera diferent d'entendre el canvi i el sentit. No hi ha una promesa final que justifiqui el moviment, ni una esperança que projecti el valor cap al futur. El valor es troba en el mateix acte de pensar, negar, integrar i recomençar.

Així, el pas de la síntesi a una nova tesi no és un fracàs del procés, sinó la seva culminació natural. La dialèctica no s'esgota perquè no apunta fora d'ella mateixa.

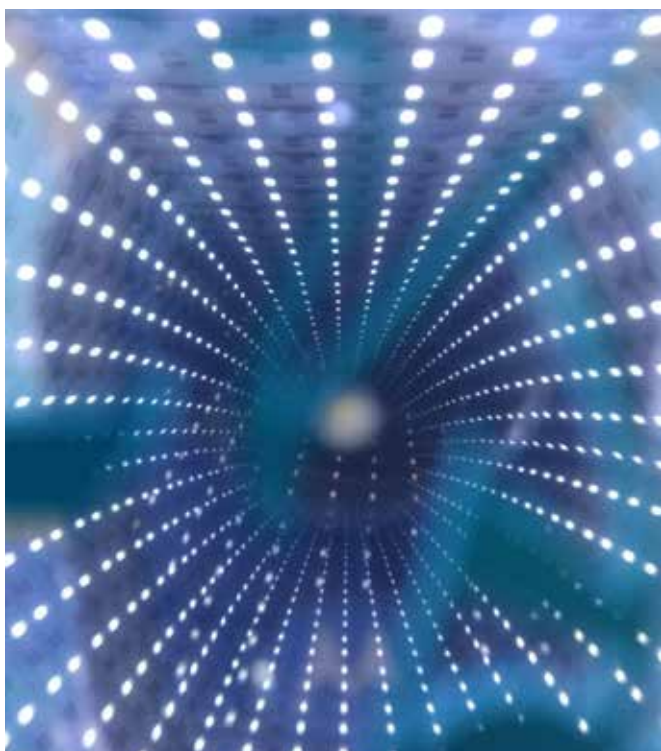
En una formulació breu:

la dialèctica és completa perquè no espera res més que continuar sent dialèctica.

Aquest moviment circular es pot resumir simbòlicament amb un palíndrom:

La ruta nos aportó otro paso natural.

No com a ornament literari, sinó com a imatge d'un procés que avança precisament perquè retorna.



BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W. (1973). *Negative dialectics* (E. B. Ashton, Trad.). Continuum. (Obra original publicada el 1966)
- BLOCH, E. (1976). Dialectics and hope. *New German Critique*, (9), 3–10.
- BLOCH, E. (1986). *The principle of hope* (Vols. 1–3; N. Plaice, S. Plaice & P. Knight, Trads.). MIT Press. (Obra original publicada entre 1954–1959)
- CSÍKSZENTMIHÁLYI, M. (1990). *Flow: The psychology of optimal experience*. Harper & Row.
- KANT, I. (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Trad.). Cambridge University Press. (Obra original publicada el 1785)
- LAOZI. (s. IV–III aC). *Tao Te Ching* (Traduccions diverses).
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2023). *Daoism*. <https://plato.stanford.edu/entries/daoism/>



50 ANYS DE LA MORT DE HANNAH ARENDT

Montse Garcia Castelló

Professora de filosofia Institut Alfons Costafreda de Tàrrrega

Aquest any 2025 s'han complert 50 anys d'ençà que va morir Hannah Arendt 1975 a Nova York, on va anar a parar en condició de jueva alemanya, fugint del nazisme. Tot i que aquesta condició la marcaria d'inici, el seu pensament la va superar abastament, fins a desenvolupar el que és encara avui una de les aportacions més valuoses per abordar una de les amenaces més grans que planen sobre la humanitat contemporània: el totalitarisme.

Tot i que inicialment havia col·laborat amb el sionisme com a única organització existent de defensa de les persones jueves, no es va acabar implicant políticament en aquest moviment. A l'entrevista per la televisió alemanya amb Günter Gaus (1964) nega la seva pertinença a cap grup, matisant que el si-

onisme és l'únic grup al qual va pertànyer en algun moment, i afegeix que fou per culpa de Hitler. De fet, més endavant seria durament criticada des de molts sectors jueus per qüestions vinculades al seu tractament del nazisme i d'alguns posicionaments de la comunitat jueva. Però els atacs més punyents van sorgir arran de la publicació del seu llibre *Eichmann a Jerusalem: Un informe sobre la banalitat del mal* (1963), quan Arendt va ser objecte de campanyes de difamació a diversos mitjans jueus dels Estats Units i d'Israel, per presentar Adolf Eichmann, un dels principals responsables de la logística de la deportació de jueus als camps d'extermini, no com un ésser maligne, sinó com un funcionari mediocre incapaç de pensar pel seu compte, que ni tan sols odiava especialment els jueus: simplement "complia ordres" de manera acrítica. Però

Arendt, lluny de justificar els seus crims, va oferir una nova manera de pensar com es poden utilitzar els individus com a instruments o peces al servei d'una màquina destructiva: només cal que no pensin i renunciïn a l'autoria de l'acció, és a dir, que se'n des-responsabilitzin.

D'aquí l'èmfasi de l'autora en la pràctica de pensar com a antídote contra el mal, no entesa com a acte purament intel·lectual, sinó radicalment ètic i de resistència contra la deshumanització. En aquest sentit, Arendt va viure una profunda decepció davant l'actitud col·laboracionista d'alguns intel·lectuals alemanys envers l'auge del nazisme. Potser per això es resistia a definir-se a sí mateixa com a filòsofa. Segons diu a l'entrevista amb Gauss, el filòsof es pot mantenir neutral davant del món, però en política la neutralitat no existeix. Per això prefereix definir-se com a «teòrica política».

Així doncs, ens trobem davant d'una filòsofa que de manera explícita va defugir etiquetes, també en el seu pensament polític. A l'entrevista amb Morgenthau (1974) diu de sí mateixa que no és «ni liberal ni conservadora», però sí que es pronuncia com a profundament anticapitalista. Segons diu, Marx encara va enaltir massa el capitalisme, atorgant-li l'estatus de fase necessària dins la dialèctica històrica per donar pas al comunisme. Per Arendt, ni tan sols això justifica l'existència del capitalisme.

Allò que l'allunya de les receptes ideològiques és el seu propòsit de pensar cada problema segons la realitat de les condicions en què apareix i no segons principis: pensar sense baranes, a camp obert. I el pensament és en sí mateix acció, la pràctica política per excel·lència, una de les tres activitats fonamentals de la condició humana: la labor domèstica pel manteniment de la vida, el treball per fabricar tot un món d'utensilis, i l'acció com la més elevada, no sotmesa a la necessitat de la labor, ni a la utilitat de l'utensili. Així doncs, l'acció és allò que ens fa veritablement lliures.

Aquest és un tret essencial de la política: una pràctica col·lectiva basada en l'experiència real de les persones i l'acció entre iguals, en un espai públic plural. Tot i la seva impredecibilitat i fragilitat, aquesta acció és un element essencial de la naturalesa humana, perquè fa possible la diferència i, per tant, només en aquest espai pot aparèixer la individualitat de cadascú. En aquest punt, Arendt es situa a les antípodes del pensament modern i adopta una perspectiva clàssica: l'espai privat (*oikos*) no és el de la llibertat, sinó el de la necessitat i la desigualtat, l'espai dels idiotes, on cadascú fa allò seu (*idion*). En canvi, és en l'espai públic (*polis*), el de la paraula (*lexis*) i l'acció (*praxis*), on apareixen els subjectes. Així, la llibertat no és una possessió individual, perquè l'individu no neix lliure, sinó que es fa lliure actuant.

L'acció està profundament relacionada amb la natalitat. No som només éssers mortals, sinó essencialment natal: venir al món és aportar quelcom nou, i cada acció és un començament.

D'aquest pensament es desprèn la idea que la veritable política és aquella que crea món, que inicia, que perviu en la pluralitat de l'espai públic. Per això, política i domini són mútuament excloents: el poder sorgeix en política quan els homes interactuen, i es manté pel fet de romandre junts. En aquest sentit, la violència pot destruir el poder, però no el pot substituir. Per això la tirania és una combinació de força i impotència.

Ara bé, Arendt ens convida a no caure en la simplificació d'equiparar la tirania amb els règims totalitaris. A *Els orígens del totalitarisme* (1951) l'analiza com una invenció moderna, nascuda de la crisi de les institucions liberals, de l'individualisme i de l'abandó del pensament crític, que no es conforma amb obtenir el monopoli del poder polític, sinó que busca el control absolut sobre la vida humana, el pensament, el llenguatge i, fins i tot, sobre la realitat, anul·lant la pluralitat humana i convertint els individus en masses manipulables.

Lluny de fer una caracterització fàcil dels règims totalitaris com a sistemes adoctrinadors, Arendt afirma que el totalitarisme no és que menteixi, sinó que destrueix el concepte mateix de veritat, creant un món fictici on els fets no tenen importància, només la coherència interna del discurs. En fer desaparèixer la línia entre veritat i mentida, impossibilita la capacitat de jutjar, i la llibertat d'expressió esdevé una farsa. En aquest punt Arendt alerta sobre la possibilitat del sorgiment del totalitarisme en un medi democràtic. Adoptant una postura profundament socràtica, apel·la al diàleg com a mitjà del pensament, però alerta contra la pura retòrica, perquè quan hi ha indiferència cap a la veritat, triomfa el cinisme, el rebuig absolut a creure en la veritat de qualsevol cosa.

Arendt s'avança al concepte actual de la postveritat en la seva anàlisi. Tot i que accepta que no es pot establir un fet sense fer-ne una interpretació, quan hom ja està convençut abans de la discussió, el diàleg és estèril i perd l'única cosa que el faria acceptable: la veracitat i la imparcialitat. Així doncs, el totalitarisme opera destruint l'única cosa que ens fa lliures: la confiança que cohesiona l'espai públic, el món del qual dèiem que és l'únic on pot aparèixer la individualitat de cadascú i ser subjecte de drets. El triomf, doncs, de la veritat totalitària és la incredulitat.

És per això que Arendt expressa una profunda preocupació per la crisi educativa que es comença a fer notar ja en el seu moment, com a resultat de l'aplicació de noves metodologies



basades en diluir diferències entre alumnes, i entre professor i alumne, anul·lant l'autoritat del professorat i assumint que el món dels nens és un món apart que hem de deixar que ells mateixos governin, traslladant-los la responsabilitat de la seva pròpia gestió. Això desterra els nens del món, pretesament en favor de la seva autonomia, i no se'ls prepara per habitar-lo, i per donar-los l'oportunitat d'emprendre quelcom nou i transformar-lo. Per Arendt és absurd pensar que els infants puguin rebutjar l'autoritat educativa com si fossin una minoria oprimida per una majoria adulta. Aquesta idea respon més aviat al rebuig dels adults a assumir la responsabilitat del món al qual han portat els seus fills. En l'educació, la tasca del mestre és representar els adults en la transmissió als nous del món on han nascut, del passat, com a condició indispensable perquè puguin començar quelcom nou. Aquesta responsabilitat adopta la forma d'autoritat que, paradoxalment, és summa-ment fràgil, perquè només es dona mitjançant el reconeixement de qui obeeix. En aquest sentit, és diferent de l'autoritarisme. Per això cal separar política i educació: l'educació requereix autoritat, però la política no.

La responsabilitat cap als nous, doncs, consisteix en això, i no pas en els altres dos extrems: per una banda, adoctrinar (encara que sigui amb finalitats utòpiques, ja que se'ls estaria prenent l'oportunitat de començar quelcom nou) i per una altra banda, tractar com a igual, negligir la responsabilitat. L'educació, doncs, ha de ser conservadora, perquè una revolució sigui possible.

Val la pena, doncs, revisar el pensament de Hannah Arendt, perquè ens convida a donar un nou sentit a la participació política i a la importància de l'educació per cuidar el món que tenim en comú i que ens fa ser humans.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDR, H. (2023) *La condició humana*. Barcelona: Edicions 62.
- ARENDR, H. (1996) *Entre el passat i el futur*. Barcelona: Península

PENSAR CRÍTICAMENT FORA DE L'AULA: L'EXPERIÈNCIA DE LA SETMANA CRÍTICA A OLOT, 3A EDICIÓ

Rubèn Molina Cervera

Professor. Institut Montsacopa (Olot)

La *Setmana Crítica a Olot (3a edició)* s'ha dut a terme els dies dilluns 29 de setembre, dimarts 30 de setembre, dimecres 1 d'octubre i dijous 2 d'octubre. El projecte segueix consolidat com a èxit rotund amb un aforament d'unes 600 persones. La Jornada, un cop més, ha donat la benvinguda als alumnes de secundària i de batxillerat dels instituts i a la ciutadania olotina en general.

La ponència del primer dia va anar a càrrec del Dr. Nemrod Carrasco, professor de la Universitat de Barcelona i guionista filosòfic de la sèrie televisiva Merlí. El títol de la conferència era "L'amistat, els sentiments i el difícil art de ser crítics amb els nostres amics". Seguidament, l'endemà era el torn del professor Bernat de Claravall, professor de filosofia i divulgador amb més de 160.000 seguidors a Instagram. El títol de la xerrada era "Per què és útil la filosofia?". A continuació, dimecres 1 d'octubre va tenir lloc la ponència de la Dra. Irene Quintana sobre "Filtres, likes i fitness. El culte al cos en l'era de les xarxes socials". Finalment, el dijous 2 d'octubre, la cloenda constava d'una sessió de filosofia o cinefòrum: d'una banda, el professor de filosofia i Vicepresident de l'Assoc. *Filosofia, ara!* Àlex Agustí - Polis feia una comunicació sobre la pel·lícula *Captain Fantastic*; i de l'altra, el professor de filosofia i Secretari de l'Assoc. *Filosofia, ara!* Rubèn Molina dinamitzava el torn de paraula i la participació del públic. Aquesta dinàmica ha estat molt ben valorada pels assistents. Perquè el format de cine crític va permetre projectar fragments del film



i alhora fomentar el debat reflexiu sobre qüestions d'índole social, política i educacional.

Per conèixer en detall l'abast de la jornada en l'àmbit dels mitjans de comunicació, s'ha de saber que la *Setmana Crítica, 3a edició* ha estat projectada a l'**instagram** dels centres educatius de la ciutat implicats (INS Montsacopa, INS La Garrotxa, INS Bosc de la Coma i Escola d'Art); el programa **La Finestra de TvOlot** també ha entrevistat per tercera vegada al professor Rubèn Molina; a **Garrotxa Digital** també se n'ha fet difusió mitjançant un article; així mateix, aquesta 3a edició ha estat notícia en dues ocasions a **La Comarca**, i **TV i Ràdio Olot**, ha entrevistat als professors Anna Uribe i Rubèn Molina. No oblidem el CUP fet per l'ocasió (per Rètols Mateu) i que va estar situat davant de la **Sala El Torín**, l'immillorable i espectacular espai on s'han dut a terme les xerrades.

La implicació de l'alumnat ha estat notòria. Més de seixanta alumnes han adoptat el rol d'*Staff* i han tingut un paper actiu a títol organitzatiu. Per aquesta raó se'ls va lliurar a mode de reconeixement simbòlic un Diploma signat per les persones (professorat i Alcalde de la ciutat) organitzadores. A més, cal destacar que l'alumnat que ha assistit a les xerrades ha estat molt satisfet i molts dels alumnes enquestats asseveraren que voldran repetir l'experiència. És molt important que els alumnes vegin que poden prendre-hi partit. I que aquest espai de crítica sigui per ells un espai d'intercanvi de sinergies.

L'OLIMPIADA FILOSÒFICA DE CATALUNYA



Eva Pérez Díaz

Coordinadora de Dilemes de l'Olimpiada Filosòfica de Catalunya.

L'Olimpiada Filosòfica de Catalunya és una iniciativa adreçada a l'alumnat d'educació de secundària que té com a finalitat promoure l'exercici del pensament crític, la capacitat d'argumentació i la creativitat filosòfica. El concurs vol oferir un espai on la filosofia no sigui només objecte d'estudi, sinó també una pràctica viva, capaç d'interpel·lar l'experiència dels joves i de posar en diàleg la tradició filosòfica amb els reptes del present.

Aquest any s'ha de celebrar la **XIII Olimpiada Filosòfica de Catalunya**, dedicada al tema **La bogeria: Don Quixot a l'actualitat**. L'elecció d'aquest eix temàtic permet abordar qüestions clàssiques de la filosofia —com els límits de la raó, la construcció social de la normalitat, la identitat o la llibertat— a partir d'un referent literari fonamental i de la seva projecció en el món contemporani. La figura de *Don Quixot* esdevé així un fil conductor per pensar la relació entre idealisme i realitat, lucidesa i desraó, tant en el passat com en el present.

L'Olimpiada Filosòfica de Catalunya s'inscriu dins el marc de l'Olimpiada Filosòfica d'Espanya, que n'estableix el tema general i coordina la fase estatal. En l'edició d'enguany, la comunitat autònoma responsable de l'organització estatal és **Castella-la Manxa**. Les diferents olimpíades autonòmiques seleccionen els participants que representaran el seu territori a la final estatal, on defensaran els seus treballs davant d'un jurat especialitzat.

La participació s'articula en diverses **modalitats**, pensades per adaptar-se als diferents nivells educatius i interessos de l'alumnat. D'una banda, l'alumnat de batxillerat pot participar en la **dissertació filosòfica**, mentre que l'alumnat de **3r i 4t d'ESO** ho fa mitjançant la resolució d'un **dilema moral**. A més, s'ofereixen les modalitats de **fotografia, vídeo i còmic**, obertes a tot l'alumnat de secundària, que permeten explorar la reflexió filosòfica a través de llenguatges visuals i audiovisuals.

Els **finalistes de la fase catalana** participen posteriorment en la **final estatal** com a representants de Catalunya, on tenen l'oportunitat de defensar públicament el seu treball i de compartir experiències amb alumnat d'altres comunitats. Aquesta participació constitueix una experiència acadèmica i formativa especialment valuosa, tant pel reconeixement de l'esforç intel·lectual com per l'intercanvi filosòfic i cultural que genera.

Com a activitat prèvia, i amb la voluntat d'introduir el tema de cada edició, es convoca anualment un **concurs de cartells**, que contribueix a implicar la comunitat educativa i a donar visibilitat a l'Olimpiada abans de la celebració de les proves principals.

Pel que fa al **calendari de l'edició actual**, les **proves presencials** de dilema moral i dissertació tindran lloc el **12 de febrer** a la **Universitat de Barcelona**, coincidint amb la data límit de lliurament de les produccions no presencials. La **final de la XIII Olimpiada Filosòfica de Catalunya** se celebrarà el **28 de febrer al matí** al **Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB)**. Finalment, la **final de l'Olimpiada Filosòfica d'Espanya** tindrà lloc del **17 al 19 d'abril** a **Ciutat Real**.

QUÈ ÉS UN DILEMA MORAL?

Un **dilema moral** és una situació en què cal prendre una decisió entre diverses opcions que entren en conflicte des del punt de vista ètic. Cap de les alternatives no és plenament satisfactòria, ja que totes impliquen la pèrdua o la vulneració d'algun valor moral rellevant. Per aquest motiu, el dilema no es resol de manera immediata ni evident, sinó que exigeix una reflexió acurada i una justificació raonada de la decisió adoptada.

El terme *dilema* prové del grec *dilēmma* i remet a la imatge clàssica dels **dos corns**, que simbolitzen una situació compromesa

de la qual és difícil sortir sense assumir algun perjudici. Aquesta metàfora expressa bé la naturalesa del dilema moral: qualsevol elecció comporta conseqüències problemàtiques i obliga a establir una jerarquia entre valors que entren en tensió.

COM ENFRONTAR-SE A UN DILEMA FILOSÒFIC I COM ENFRONTAR-S'HI?

Enfrontar-se a un dilema filosòfic implica assumir, d'entrada, la complexitat moral de la situació plantejada. No es tracta simplement de triar entre alternatives oposades, sinó de comprendre per què aquestes alternatives entren en conflicte i quins valors o principis es veuen compromesos en cada cas. L'anàlisi d'un dilema exigeix, doncs, identificar les diferents opcions possibles i examinar amb cura les raons que poden justificar-les, atenent tant les seves conseqüències com als fonaments ètics que les sustenten.

Aquest procés d'anàlisi requereix una argumentació desenvolupada i precisa. Cal explicitar els motius que donen suport a cada opció, mostrar-ne les implicacions i reconèixer les tensions que es generen entre valors que, considerats aïlladament, poden semblar igualment legítims. D'aquesta manera, el dilema deixa de ser una simple confrontació d'opinions per esdevenir un exercici de reflexió filosòfica rigorosa.

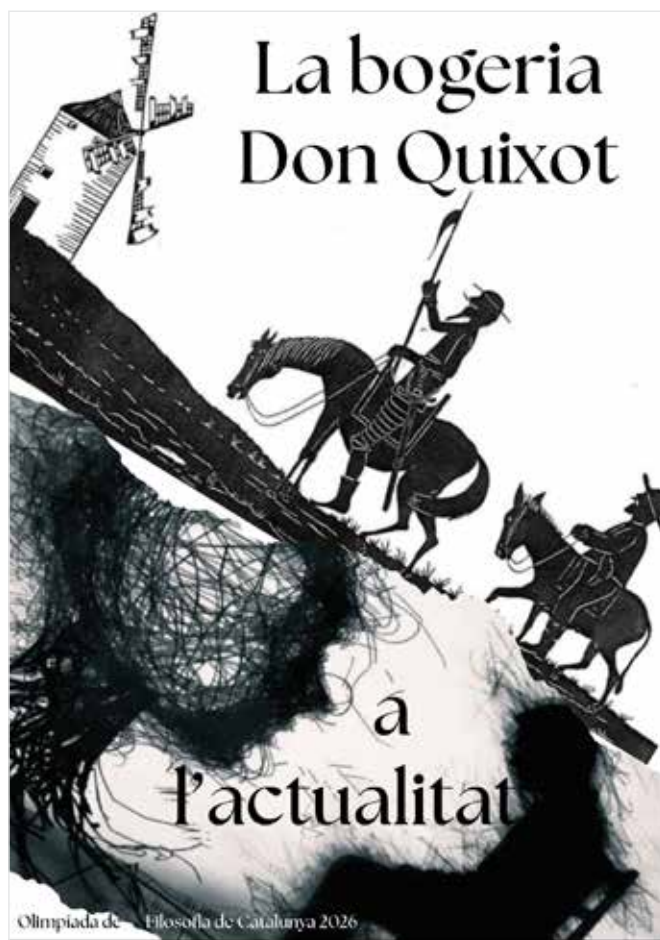
La presa de posició final ha de ser entesa com el resultat d'aquesta reflexió prèvia. Defensar una opció implica fer-se càrrec dels seus límits i dels costos morals que comporta, així com justificar per què es considera preferible a les alternatives disponibles. En aquest sentit, l'interès filosòfic del dilema no rau tant en la resposta adoptada com en la capacitat de sostenir-la amb arguments coherents i ben fonamentats.

Així entès, el treball amb dilemes morals esdevé una eina pedagògica de gran valor, ja que introdueix l'alumnat en la reflexió ètica d'una manera exigent i responsable, tot ajudant-lo a afrontar la complexitat de les decisions morals sense reduccionismes ni solucions simplistes.

PROPOSTA DIDÀCTICA. EXEMPLE

A continuació, i a tall d'exemple, presentem el **dilema de la Cavallera d'Instagram**, que permet il·lustrar de manera concreta el tipus de situacions morals que es proposen en el marc de l'Olimpiada. Tanmateix, aquest no és l'únic recurs disponible: a la **web de l'Olimpiada Filosòfica de Catalunya** es poden consultar altres dilemes elaborats per l'equip organitzador, així com diversos materials de suport per a la preparació de la resta de modalitats del concurs.

La Cavallera d'Instagram: la Júlia, una noia de 16 anys apassionada per la literatura, obre un compte d'Instagram anome-



nat @CavalleraErrant, inspirat en Don Quixot. Allà es presenta com una heroïna que lluita contra les injustícies del món: denuncia la contaminació, defensa la igualtat i anima la gent a ser valenta.

Però tot és ficció. Les fotos són escenificades i moltes històries —sobre haver “salvat animals” o “enfrenat polítics”— són inventades.

El compte es fa viral: rep ofertes de marques, entrevistes i premis per la seva “tasca activista”. Centenars de joves s'inspiren en ella i comencen a actuar pel medi ambient. Però una periodista descobreix que tot ha estat una invenció.

I TU, QUÈ FARIES SI FOSSIS LA PERIODISTA?

- Desvelaries la veritat del personatge que està inspirant un canvi real en la societat?
- O mantindries com a real al personatge pel bé que està impulsant en la societat?

Pregunta clau: És moral enganyar si el resultat és positiu? Què pesa més: la veritat o el bé que provoca la mentida?

web Olimpiada: <https://blocs.xtec.cat/filolimp/>

ÉS MORTA LA FILOSOFIA? UTILITAT I MENYSTENIMENT

Júlia Bermejo Guilà

Estudiant de Institut Pere Alsius (Banyoles)

El passat dimecres vaig assistir a una nova edició del Cafè filosòfic de Girona. La qüestió que va centrar la trobada va ser tant punyent com provocadora: «és morta la filosofia?». Un interrogant que, lluny de tancar-se amb una resposta clara, va obrir la porta a un ampli ventall de perspectives i reflexions.

Per començar, es va destacar la utilitat de la filosofia com una eina essencial per pensar bé. Es va dir que la filosofia ens ajuda a descobrir nous enfocaments i a viure amb consciència, obrint-nos a la possibilitat de qüestionar la nostra manera de viure. En aquest sentit, més que una disciplina acadèmica, la filosofia es va entendre com una actitud vital i una pràctica diària de l'individu.

Una altra veu va defensar que la filosofia, tot i tenir una gran importància, és avui un «joc deteriorat» a causa del capitalisme. Aquest sistema, enfocat en el consum i la productivitat, ha desplaçat l'acte de pensar profundament. Tot i això, la mateixa

persona va expressar un cert optimisme: en un futur dominat per màquines i intel·ligències artificials, potser la filosofia reviurà i esdevindrà imprescindible per a la condició humana.

També es va proposar una visió més essencialista: la filosofia és innata, ha existit sempre, i es manifesta en les converses quotidianes, en l'intercanvi d'opinions, idees i sensacions. Tanmateix, es va observar amb preocupació que avui és difícil practicar-la plenament, ja que vivim en una societat cada cop més individualista, on la gent s'enclaustra en el seu propi món sense escoltar els altres. Aquesta desconexió genera una manca d'interès i de coneixement compartit.

Un altre participant va plantejar que el desenvolupament de la filosofia està actualment bloquejat per les xarxes socials i els mòbils. Els temes que s'hi tracten acostumen a ser superficials i consensuats, cosa que impedeix una investigació més profunda i personal. La filosofia requereix temps, espai i vo-



Fotografia d'una de les sessions del Cafè filosòfic de Girona a la Taverna d'El Foment.

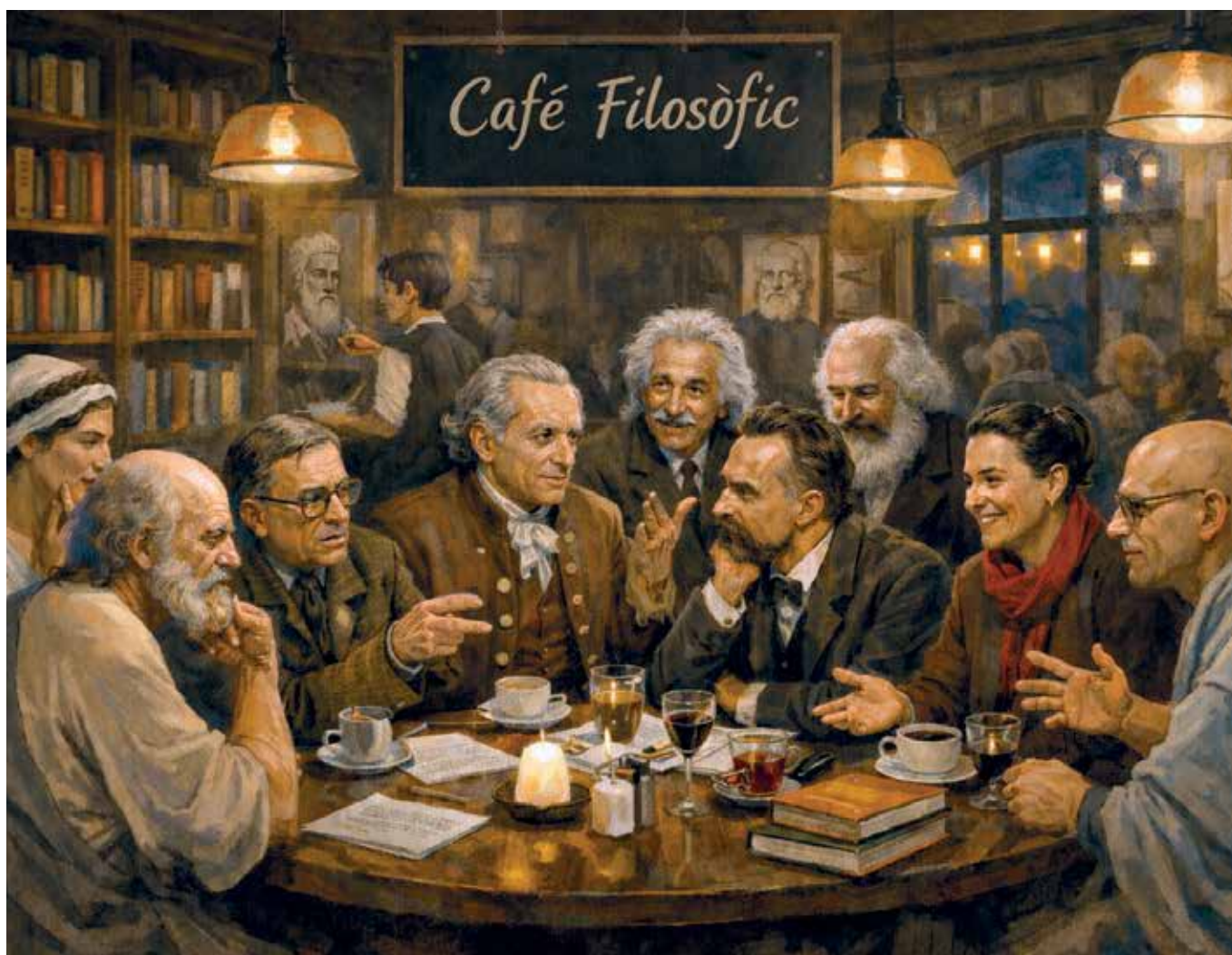
luntat d'endinsar-se en el que és desconegut, i això sovint no encaixa amb la immediatesa i la simplificació de les plataformes digitals.

Una aportació interessant va ser la idea que la filosofia sovint es percep com una activitat elitista, reservada per a uns pocs. Aquesta imatge frena moltes persones a l'hora d'apropar-s'hi. Tot i que es va negar que hagi de ser elitista, també es va defensar que no cal «rebaixar el nivell», sinó trobar maneres d'atraure més gent que s'atreveixi a filosofar.

També es va criticar la institucionalització de la filosofia, a la qual es va atribuir part de la seva mort aparent. Quan es converteix en matèria reglada, avaluada i obligatòria, pot perdre la seva essència oberta i provocadora. Es va plantejar, de fet, si la filosofia i la història de la filosofia són realment la mateixa cosa, o si confondre-les pot matar l'esperit viu del pensament lliure.

Cap al final de la sessió es va obrir un nou debat: «ens fa la filosofia persones més democràtiques?». Una persona va respondre negativament, argumentant que la veritat filosòfica sovint neix fora de la democràcia, i que moltes escoles de pensament no són ni flexibles ni obertes. Per contra, una altra opinió va defensar que sí, que la filosofia és una eina de resistència davant el capitalisme, que busca ciutadans obedients i poc crítics. Pensar, dialogar i qüestionar són actes revolucionaris i, en aquest sentit, la filosofia és una aliada de la democràcia. En definitiva, el Cafè filosòfic va servir per constatar que la filosofia potser no és morta, però sí menystinguda. La seva veu ressona encara entre aquells que es pregunten, que dubten, que escolten.

Potser la filosofia no necessita estar viva en les institucions per estar viva en nosaltres. I mentre hi hagi algú que es pregunta pel sentit de la vida, pel bé, per la justícia o pel pensament mateix, la filosofia seguirà bategant.



Imatge el·laborada amb IA.



L'ART EPICURI DE DEIXAR ANAR: LA BELLESA DEL NOSTRE JARDÍ

Júlia Marchan Bas

Estudiant Institut Sant Elm (Sant Feliu de Guíxols)

Arriba un moment a la vida on ens adonem que no podem retenir res, que res exterior a nosaltres ens pertany ni pot ser controlat, de fet a vegades ni nosaltres mateixos podem controlar-nos. És possible assolir la felicitat sense aferrament? Les persones són fugaces, venen i se'n van, es dilueixen en el mar del temps, i allò que un dia semblava etern es transforma en un record nostàlgic difús que demostra la inexistència de l'eternitat. L'instint ens diu que ens aferrem a aquest record, que lluitem per allò que estimem, que demostrem, que insistim. Però, i si el veritable poder no rau a retenir, sinó a deixar anar? Si algú vol marxar deixem-lo marxar; si algú vol ignorar-nos deixem-lo fer-ho. L'amor no es força, l'amistat no se suplica, la presència no es negocia. El gest de deixar anar no és una renúncia feble, ni una fugida covarda, és un acte d'amor propi i saviesa plena.

Epicur, ja havia comprès aquesta llei de l'harmonia. Per a ell, la felicitat no es troba en el desig desmesurat ni en la lluita per retenir allò que se'ns escapa. Ens parla sobre l'ataràxia, un estat de calma impertorbable que només s'assoleix quan aconseguim fugir de l'angoixa. Per a Epicur el patiment sovint neix de l'aferrament a coses que no necessitem: l'aprovació dels altres, la por a la soledat, la por a la mort, la por als déus o als plaers efímers que la societat ens inculca com a essencials. Però la veritable felicitat arriba quan aprenem a diferenciar allò que ens aporta pau i allò que només ens empresona en una gàbia de decadència.

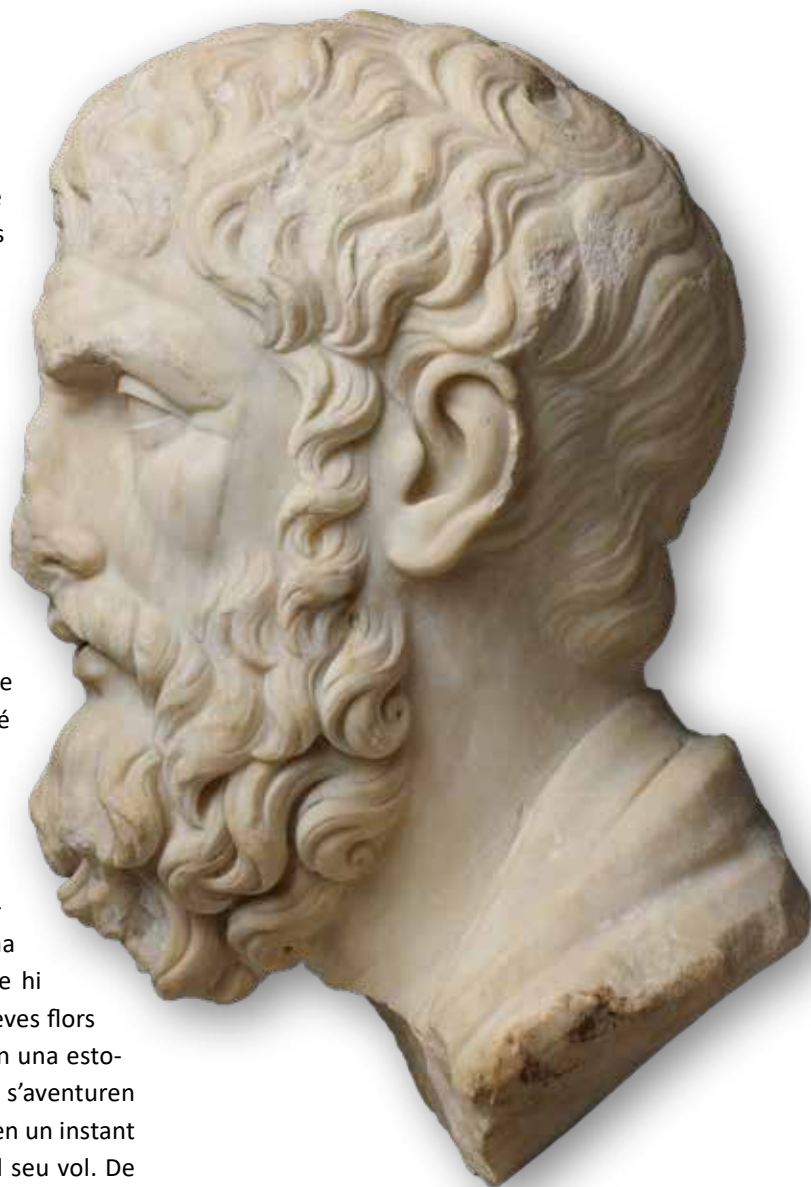
Com podem preocupar-nos d'allò que no ha passat? Per què tendim a patir per tot allò que no sabem si arribarà? Epicur respondria dient que és neci qui diu que tem la mort, no per-

què és temible una vegada arribada, sinó perquè és temible esperar-la. Perquè si una cosa no ens causa cap dany amb la seva presència, és nociu entristir-se per esperar-la. Així doncs, la mort, no és res per a nosaltres perquè, «mentre som vius, la mort no existeix; i quan la mort és present, nosaltres ja no hi som» [EPICUR, 2001, pp. 38].

Tanmateix, no tothom comparteix aquesta visió. L'estoïcisme defensa que l'acceptació no ha de ser passiva, sinó un exercici actiu de fortalesa. Marc Aureli, sostenia que no hem de rebutjar el dolor ni la pèrdua, sinó entendre que formen part de l'ordre natural. L'estoïcisme sosté que la vertadera serenitat s'aconsegueix a través del control intern.

Imagina que la teva vida és un jardí ple de flors, algunes són grans, altres són tacades de carmesí, algunes fins i tot punxen, però cada una forma el jardí. Sovint rep la visita de papallones, que hi aporten colors i moviment, dansant entre les teves flors sota la calorosa llum del sol. Algunes es queden una estona, desplegant la seva bellesa en silenci, unes s'aventuren amb totes les teves flors, d'altres, només reposen un instant sobre la flor més bonica abans de reprendre el seu vol. De sobte la càlida lluentor del sol és afeixugada per una pluja intensa. Moltes s'espanten i marxen de seguida amb por de ser esquitxades. Poques són les que arrebossen la valentia per resistir sota la pluja. Podries tancar el teu jardí en una xarxa per evitar el seu vol, intentar retenir-les, obligar-les a romandre. Però les seves ales es pansirien, i el seu vol que un dia va donar vida al jardí, es convertiria en un record trist d'allò que ja no és lliure. O podries, acceptar que el valor del teu jardí no depèn de les papallones que hi passen, sinó que, encara que marxin, sempre en tornaran de noves, atretes per la bellesa que hi viu sense pressa ni presó. No hem de témer la pèrdua, perquè l'autèntica plenitud s'assoleix en l'acceptació del present. Potser el veritable art de viure consisteix, en deixar anar sense ressentiment i acollir sense expectatives, entenent que cada moment és complet en si mateix.

Els epicuris saben que la felicitat no és una conquesta, sinó un alliberament de tot allò que no té importància. Ha arribat el moment de viure amb menys expectatives i més acceptació, amb menys por a la vida i més lleugeresa. De deixar de



Retrat d'Epicur (341 aC - 270 aC), filòsof grec, fundador de l'epicureisme. Museu Barraco, Roma.

nadar contra corrent i començar a ballar amb el vent que intenta empenyar-nos. D'entendre que el veritable amor mai ha estat en la conquesta, sinó dins la nostra calma i la bellesa del nostre jardí. De rendir-se no com qui perd, sinó com qui finalment s'allibera. Però si deixem d'aferrar-nos, vivim amb més plenitud o correm el risc de caure en la indiferència?

BIBLIOGRAFIA

EPICUR, (2001). *Carta a Meneceu*, dins d'*Una Filosofia Moral*, (Alcoberro, R.:trad.), Santa Coloma de Gramenet: Casal del Mestre. (Textos de Filosofia i d'Història de la Ciència)

JEAN-JACQUES ROUSSEAU.

DISCURS SOBRE L'ORIGEN I ELS FONAMENTS DE LA DESIGUALTAT ENTRE ELS HOMES.

LA SELVA: EDICIONS DE LA ELA GEMINADA, 2024

Martí Òdena Trujillo

Universitat de Barcelona

L'any 1755 Jean-Jacques Rousseau va escandalitzar a tothom amb la publicació del *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes*. Aquest *Discurs*, publicat en català per l'editorial *Edicions de la Ela Geminada*, és la resposta a la pregunta que aquell any va proposar l'Acadèmia de Dijon, que deia: *quin és l'origen de la desigualtat entre les persones i és la llei natural qui l'autoritza?* Davant dels prohoms de la ciutat Rousseau va defensar que la desigualtat social s'assenta en fonaments jurídics, econòmics i polítics espuris, és a dir, que els privilegis i el benestar econòmic de nobles i burgesos són fruit d'una estructura econòmica i legal injusta.

Els lectors sovint tenim la temptació hermenèutica de concentrar els nostres esforços en fer un examen minuciós dels arguments que esgrimeix l'autor, però en fer-ho podem caure en el perill que l'atenció del detall lògic ens faci perdre de vista la lucidesa del seu enfocament. Potser Rousseau no és un pensador amb un raonament quirúrgic, però la seva capacitat d'obrir horitzons es palesa en els autors que s'han nodrit d'ell: Proudhon i Marx hi van reconèixer el paper estructural de la propietat privada com a mecanisme d'opressió; la dialèctica entre l'amor i l'esclau que pensa Hegel ens ressona a la vida de dependència i submissió del feble; i Freud, en el *Malestar en la cultura*, fa bona la paradoxa que una societat tecnològicament desenvolupada pot arribar a engendrar més mals que els béns que proporciona.

La finesa de Rousseau es posa de manifest en la intuïció que demostra per abordar les qüestions. A tall d'exemple, en tractar el fenomen de la sociabilitat sosté que l'origen de la comparació i el desig de reconeixement en les persones es gesta en el veïnatge estret i continuat entre individus. No obstant això, matisa que si el veïnatge estret i freqüent entre individus està desproveït d'un tracte proper i afectuós, s'engendra el pitjor de la sociabilitat i se'n prescindeix del millor, perquè la convivència

que s'hi crea fomenta que els individus es comparin entre ells, però no que s'hi cultivi el bé de l'amistat. En conseqüència, per aquí s'hi destil·len els sentiments d'enveja, menyspreu, vergonya i vanitat. És el cas de les xarxes socials, en les que el veïnatge estret i freqüent, no compta amb el tracte personal amb l'altre, i veiem com s'hi fan forts els sentiments de comparació.

Pel que fa a la recepció, quan s'esmenta el nom de Rousseau sovint recordem la popular crítica a l'encomi que feu l'autor ginebrí de l'home salvatge i l'elogi de la vida en l'estat de natura. El detractor més tímid li retreu haver idealitzat l'home salvatge, mentre el més despietat l'acusa de promoure un retorn ingenu i romàntic als boscos. En aquest assumpte, l'aspecte central és per quin motiu Rousseau insisteix a reivindicar l'home salvatge, això és: quin significat s'amaga darrere d'aquesta retòrica en favor de l'home salvatge. A parer nostre, el reiterat elogi a l'home salvatge li serveix per crear un efecte de contrast amb l'home contemporani i així poder denunciar la degradació que ha patit l'ésser humà d'ençà que ha entrat en la civilització. D'altra banda, l'esforç de Rousseau per demostrar que la vida de l'home en l'estat de natura és superior a la vida que l'home du actualment en societat pretén impugnar el dogma del progrés, hegemònic en la seva època i que encara plana en la nostra. Davant d'aquelles persones que professen que malgrat els motius que es puguin al·legar contra la vida en societat, els inconvenients de la vida civilitzada sempre seran preferibles a la precària situació en què es trobava l'home en l'estat de natura, Rousseau els nega la major i defensa que la vida de l'home en l'estat de natura reunia més avantatges de les que ofereix l'actual vida dins la civilització. L'al·legat en favor de l'home salvatge, lluny de pretendre alimentar el retorn ingenu de l'home a l'estat de natura, es desplega en l'escrit com una veritable màquina de guerra que intenta fer trontollar la ideologia del progrés. En cap moment Rousseau afirma que la societat, en si mateixa, sigui un error i que s'ha-



Estàtua de l'adolescent Jean-Jacques Rousseau al poble de Bossey.

gi de tornar a un hipotètic estat original i primigeni, més aviat el que fa és posar èmfasi en què la societat, en els termes que ha estat fundada és un error i, per aquesta línia insinua que s'hauria de fundar una nova manera de viure sobre uns altres fonaments, més encertats i escaients a l'home, perquè hi pogués esdevenir una veritable conquesta de la seva felicitat.

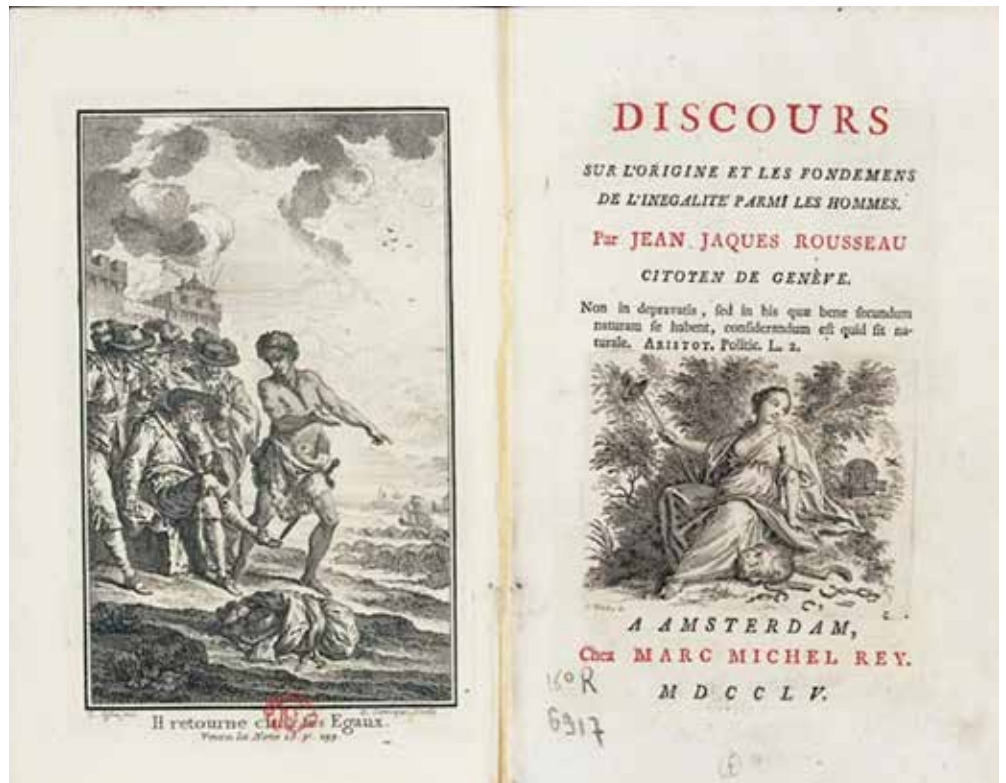
Un cop fet aquest rodeig, és el moment d'enfilar-nos al moll de la resposta exposada per Rousseau. Recordem la pregunta: *quin és l'origen de la desigualtat entre els homes?* Primer de tot, Rousseau constata que la primera font de desigualtat apareix en la distribució desigual de les qualitats i els talents que fa la naturalesa. La desigualtat social seria, doncs, un subproducte de la desigualtat natural amb què neix cadascú. En aquest punt, però, Rousseau s'interromp per cridar-nos l'atenció sobre el fet que en la societat el repartiment de riqueses, honors i poder que s'esdevé entre els homes no es correspon amb les diferències en les qualitats naturals. Així, al nostre voltant trobem persones mediocres investides d'honors, riquesa i poder; i a la vora veiem a savis, virtuoses i forts despullats de l'honor, la riquesa i el poder que mereixen. La fórmula meritocràtica que empelta desigualtat natural amb desigualtat social és, a tot estirar, una il·lusió.

I Rousseau recupera l'interrogant: quin és el veritable origen de la desigualtat? I argüeix que la desigualtat social és el resultat d'una societat fundada en la propietat privada, i

que aquesta propietat privada, al seu torn, neix amb el descobriment de l'agricultura. El triangle agricultura-propietat privada-desigualtat social queda apuntalat amb el següent raonament hipotètic: quin home estaria disposat a treballar qualsevol tros de terra si d'antuvi no disposés de la garantia que una tercera persona que passi per allà no li prendrà el fruit del seu treball? Per evitar aquesta desagradable situació, els primers homes a ocupar les terres van acordar establir entre ells una relació de respecte mutu, segons la qual els uns no usurparien la terra dels altres. Amb aquesta convenció social, sorgida com a correlat de la propietat privada, es posa la primera pedra de la societat. D'aleshores ençà, la societat es vehicula a través del respecte mutu a la propietat privada. Per una banda, la propietat privada articula la primera forma de societat basada en la norma social de no atacar-se mútuament, i per l'altra, el compromís de no usurpar les terres de l'altre és el compromís social necessari perquè l'estructura econòmica de la propietat privada es mantingui en el temps. En aquest sentit, el moviment ocupa no propugna una simple redistribució dels béns, posa en qüestió un dels pilars fonamentals del sistema social i econòmic, la propietat privada.

Per què, segons Rousseau, la propietat privada és la causa per excel·lència de desigualtat social? Sembla evident que tota persona que treballa una terra té el dret a gaudir dels béns que aquesta produeix. Ara bé, del dret a reclamar la propietat sobre els béns adquirits per mitjà del propi treball, no se'n

El *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes* (en francès: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) és un assaig del filòsof ginebrí Jean-Jacques Rousseau, publicat l'any 1755.



segueix el dret a proclamar-se'n el propietari únic. Atribuir-se a un mateix la potestat de fer-ne un ús exclusiu i exclouent és un acte il·legítim, el qual només es pot sostenir amb l'ús força. Ara bé, més enllà de la llei del més fort, sota quin raonament el qui ocupa una terra reivindica el seu dret a impedir que una altra persona la treballi i n'obtingui, com ell, un profit per mitjà del seu treball? Rousseau suposa que un cop establerta la propietat privada entre els individus devia planar un estat de guerra terrible entre el pobre, que per raons de necessitat veia justificat el dret al pillatge, i el ric, que no veia cap impediment per deixar d'abusar dels més febles. En aquest escenari, com ho fa el ric per preservar la seva posició de privilegi davant l'amenaça latent dels pobres? Segons Rousseau, no és amb la força que el ric va subjugar el pobre, sinó per mitjà de l'astúcia. Ara bé, per quin camí la part rica i poderosa de la societat va aconseguir convèncer la més pobre i feble que era un bon negoci per a ella acceptar unes lleis que comportessin haver de renunciar a fer ús de les propietats dels altres en cas de necessitat i, per extensió, d'assumir la fam o la dependència infame que ofereix l'empresari? Doncs bé, els forts els van enredar parlant-los-hi de la conveniència de crear una seguretat, unes institucions i un dret civil que els protegirien de l'opressió dels forts i assegurarien a tothom la integritat dels seus béns. El resultat d'aquest pacte és que el fort es veu abocat a renunciar a la llibertat que tenia d'abusar del feble a canvi de gaudir de la seguretat jurídica sobre les

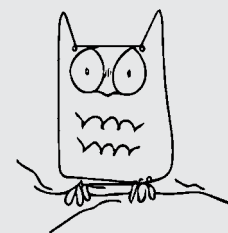
seves possessions, i al seu torn, el feble es veu obligat a abdicar de la independència i llibertat innates a canvi de normes que li preserven una vida tranquil·la i pacífica.

Amb tot, per quina raó hauria d'acceptar el feble un tracte que en el fons li és tant desfavorable i ignominiós? Segons Rousseau, perquè els pobres fantasiaven amb la perspectiva d'esdevenir rics, i és justament amb la idea de protegir la propietat privada que creuen que tindran en el futur que defensen en el present la imposició d'unes lleis abjectes. Alienats, els febles fabulen i es poden veure a si mateixos com a individus lliures dins un sistema que els oprimeix. Aquest autoengany els hi serveix per suportar de manera pacífica una vida degradada, perquè els hi estalvia la desagradable situació d'haver de reconèixer la humiliació a què estan sotmesos i, irremeiablement, a haver d'acceptar el deure moral de desafiar els poderosos i a enfrontar-se a la perspectiva d'una mort violenta. La por a la mort de l'oprimit és la que perpetua, en darrer terme, el seu estat d'opressió i la tendència a somiar despert. De manera complementària, el feble també pot assolir una il·lusió de llibertat per la via negativa, en veure a una tercera persona sense una llibertat que ell posseeix. En paraules de Rousseau: *accedeixen a portar cadenes per poder imposar-ne ells també*¹. El rebuig d'immigrants a rebre l'arribada de més immigrants al mateix país exemplifica el plaer secret i mòrbid de crear una sensació de pròpia llibertat negant les possibilitats a l'altre.

1 ROUSSEAU, J. J. (2024). *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes*. La Selva: Edicions de la Ela Geminada, pp. 197.

10 ANYS DE L'EQUIP ICE DE FILOSOFIA JOSEP-MARIA TERRICABRAS

Equip ICE de Filosofia Josep-Maria Terricabras



El passat 17 d'octubre de 2025 vam commemorar els 10 anys de la constitució de l'Equip ICE de filosofia de la Universitat de Girona. L'objectiu era presentar i mostrar la trajectòria dels deu anys de l'Equip amb un acte que permetés reflexionar sobre el paper i la importància de la filosofia en l'àmbit de l'educació. Ho vam fer a l'aula Josep-Maria Terricabras de la facultat de Lletres de la UdG.

L'acte va començar amb una presentació a càrrec de Paula López de l'ICE Josep Pallach de la UdG, i de les coordinadores de l'Equip, Esther Vilalta i Carla Carreras que van anunciar que a partir d'ara l'equip ICE de filosofia s'anomena Josep-Maria Terricabras, en memòria i reconeixement del treball de divulgació i ensenyament de la filosofia a totes les edats.

Tot seguit, Joan Manuel del Pozo, professor emèrit de la UdG i actual president del Consell d'Educació de Catalunya, va oferir

una breu conferència sobre el valor de la filosofia en l'educació. Va assenyalar algunes diferències entre l'ensenyament de la filosofia a secundària, on l'alumnat assisteix de manera obligada, i l'ensenyament de la filosofia a la universitat, on l'alumnat ha pogut triar aquesta disciplina. Però en ambdós casos, afirmà que la filosofia ha d'ajudar a entendre el món i millorar-lo. Després va assenyalar cinc reptes del món actual que creu que la filosofia ha d'afrontar i en quina direcció ho ha de fer. Sintetitzant molt:

- Davant la fragmentació del coneixement i la hiperespecialització la filosofia ha de promoure un saber integrat i global.
- Davant l'emergència de la IA, cal potenciar una digitalització universal i crítica, i no oblidar que la intel·ligència natural és una intel·ligència "encarnada" en un cos personal i social.



Conferència Joan Manuel del Pozo.

- Davant la liquiditat de la societat que va assenyalar Bauman, la filosofia ha d'ensenyar habilitats "natatòries", pensant, parlant.
- Davant la pluralitat i variabilitat dels valors la filosofia ha de promoure el sentit ètic i estètic.
- Davant les desigualtats i les injustícies la filosofia ha de fomentar el compromís per allò públic.

Universitària. Girona. El llibre està format per un ampli recull de textos de diferents autors de la història de la filosofia i de recursos per treballar-los.



Libre *Antologia de textos i exercicis per a la filosofia a batxillerat*, de Albert Piñero, Pau Rubert (eds).

Tot seguit es va presentar la pàgina web de l'Equip amb tots els continguts didàctics i els cursos elaborats durant aquests deu anys. Es va parlar especialment a les "píndoles", unes fitxes didàctiques pensades per fer en una sessió sense la presència del professorat de filosofia necessàriament, organitzades per temes i procediments o tipus. Podeu consultar la pàgina: <https://sites.google.com/view/equipcedefilosofia>

L'acte va finalitzar amb una taula rodona sobre filosofia i educació amb els professors de filosofia Jordi Sáez, Damià Bardera i Laia Cos. Se'ls van plantejar, quatre qüestions: Té sentit promoure l'esperit crític? Pertoca només a la filosofia fer-ho? Tenim les eines per fer-ho? A les institucions els interessa que es promogui l'esperit crític? A partir d'aquí van oferir les seves visions sobre la situació de la filosofia a l'ensenyament secundari i van suscitar un cert debat entre els assistents.

Després de la conferència, els professors Albert Piñero i Pau Rubert van explicar el treball que van fer abans de l'equip actual, destacant especialment l'elaboració del llibre: *Antologia de textos i exercicis per a la filosofia a batxillerat: Grup de treball de Filosofia ICE «Josep Pallach» (2003-2005)*. Documenta

Equip ICE de Filosofia Josep-Maria Terricabras



Taula rodona sobre filosofia i educació amb els professors de filosofia Jordi Sáez, Damià Bardera i Laia Cos.